

Orlando Fedeli

Nos labirintos de
ECO



VERITAS



Orlando Fedeli

Nos Labirintos de Eco



Minha Impalpável Biblioteca



Copyright © by Orlando Fedeli

Direitos reservados e protegidos pela Lei 9.610 de 19 de
fevereiro de 1998.

É proibida a reprodução total ou parcial sem a autorização por
escrito, da editora.

ISBN 85-8776-101-X

Direitos reservados à

Veritas Editora

Rua Maranjaí, 571

01549-010 Cambuci - São Paulo - SP

editoraveritas@uol.com.br

Telefax: (11) 6169-8937

2004

Foi feito depósito legal

“Di fronte a un libro non dobbiamo chiedere cosa dica, ma cosa vuol dire”
(*Umberto Eco*, IL NOME DELLA ROSA)

Sumário

Prefácio	9
Introdução	13
Édipo e Tíresias	25
Labirintos e Símbolos	35
O Labirinto da História	57
O Labirinto dos Eventos	65
O Labirinto Religioso	73
O Labirinto Econômico... ou dos Marginalizados	85
No Labirinto do Poder	95
No Labirinto Vaticano	103
No Labirinto do Saber	115
Na Biblioteca, um Labirinto Esotérico	145
Tirésias reencontra Édipo	165
Bibliografia	185

PREFÁCIO

Este pequeno ensaio teve origem em palestras que pronunciamos em faculdades paulistas. Considerando as reações favoráveis dos auditórios universitários e o grande interesse despertado pelo livro de Umberto Eco, do qual não conhecemos interpretação satisfatória, julgamos útil publicar nossa leitura de *O nome da rosa*.

Para facilitar o cotejamento das citações, usamos a edição brasileira da obra de Umberto Eco¹, embora se trate de uma tradução lamentável. Citaremos essa edição pela abreviatura R., seguida da página citada.

Da mesma forma, citaremos a versão em português das *Postille al nome della rosa*, publicada pela mesma editora, em 1985, sob o título de *Pós-escrito a O nome da rosa*.

O livro de Eco pressupõe um largo conhecimento da Idade Média, envolvendo dados políticos, religiosos, filosóficos e estéticos. A fim de auxiliar os leitores, damos, no final deste trabalho, uma pequena bibliografia relativa aos temas abordados. Com base nela,

¹Umberto Eco, *O nome da rosa*, Nova Fronteira: Rio de Janeiro, 1983.

o paciente leitor poderá verificar e completar as informações para fazer uma leitura mais proveitosa do livro de Eco, assim como aquilatar se alcançamos realmente o objetivo de guiá-lo *Nos labirintos de Eco*.

Sabemos bem que para a semiótica atual é discutível o que seja uma boa interpretação de um texto, ou mesmo se é possível existir uma interpretação verdadeira e boa de uma obra, especialmente se se trata de uma obra-aberta, e ainda mais cifrada.²

Essa mesma posição é adotada também por Alberto Asor Rosa no postfácio da mesma obra: “É evidente que a verdade do texto é um objetivo aproximável ao infinito e não um dado em si, imóvel, que se possa pensar em agarrar por inteiro de uma vez para sempre”.³

“E quando digo a verdade do texto (...) entendo propriamente aquela verdade, que o autor quis incorporar no seu sistema de sinais, e, se não quis, de fato incorporou, edificando aquela construção.”⁴

E Regina Psaky, em sua contribuição para *L'Idea deforme*, declara que o seu “primeiro pressuposto neste trabalho é que não existe uma ‘verdade única’, e que não podemos reencontrar integralmente nenhuma relação histórica do passado na literatura”.⁵

Em consequência, ela afirma:

“A priori podemos considerar absurda [ou ‘pouco conveniente’, para usar um eufemismo] uma coisa, sem que nosso juízo tenha algum efeito sobre a ‘bondade intrínseca’ do trabalho, exatamente porque não existe bondade intrínseca. Nem o autor é capaz de transmitir sua verdade nem o leitor é capaz de captá-la”.⁶

2 Cfr. Maria Pia Pozzato em *L'Idea deforme*, p. 49.

3 Alberto Asor Rosa, op. cit., p. 315.

4 Op. cit., p. 316.

5 Regina Psaki, op. cit., p. 276.

6 Op. cit., p. 275.

Esta é uma posição relativista e cética que não aceitamos por razões filosóficas. Cremos na Verdade. Cremos na objetividade dela e cremos na eficácia do pensamento e da palavra humana capaz de atingir a Verdade e transmiti-la.

Aliás, mesmo para os semióticos: “O fato que [para eles] a verdade do texto seja um objetivo aproximável ao infinito e não um dado em si, imóvel, não significa que se deva parar de procurar e agir a fim de que um reflexo da verdade emergja de quando em quando através da análise”.⁷

Embora os semióticos neguem a priori a bondade e veracidade de qualquer leitura de *O nome da rosa*, esperamos que nossa leitura permita vislumbrar um pequeno reflexo de Verdade nela existente malgrado o autor.

Teremos acertado com a saída dos labirintos de *O nome da rosa*? Se não acertamos, pelo menos Umberto Eco terá satisfação em saber que foi elaborada uma conjectura a mais sobre a sua obra, ainda que negue sua objetividade.

Mas se tivermos acertado com a saída, talvez isso o desagrade tanto quanto a Minos ao ver Teseu saindo pela porta do labirinto de Creta.

Quanto a nós, teremos satisfação se nossas páginas puderem iluminar para o leitor –ainda que um tanto apenas– os obscuros caminhos dos labirintos de Eco. Ainda que fosse com um vislumbre –um *barlume*– da verdade objetiva. Seria como a alegria de resolver um quebra-cabeças. Ainda que nossa interpretação irritasse o autor do labirinto. Ou por isso.

⁷ Alberto Asor Rosa, em *L'idea deforme*, p. 316.

INTRODUÇÃO

O livro *O nome da rosa* certamente foi o mais lido na década de 80-90 e, muito provavelmente, o menos compreendido. Milhões de leitores foram cativados pela misteriosa trama policial do romance, lendo muito em diagonal os áridos diálogos filosóficos que entremeiam os crimes da Abadia imaginada por Eco. Outros se intrigaram com os significados cambiantes da obra, e se perguntaram qual o seu sentido mais profundo. Se existia um sentido mais profundo, desejado pelo autor...

Os críticos, em geral, lembraram que era próprio de uma obra aberta ser essencialmente ambígua e, portanto, susceptível às mais variadas interpretações.

O desnorteamento e o interesse foram tais, que Umberto Eco julgou conveniente publicar as suas *Postille a Il nome della rosa* (*Pós-escrito a O nome da rosa*, o qual citaremos sob a abreviatura P., com o número da página da citação), que poucos esclarecimentos trouxeram à massa dos leitores, embora fornecendo algumas preciosas confissões.

Com este ensaio, objetivamos dar algumas informações, além de uma interpretação, que possam ajudar o grande público a melhor compreender o romance de Eco.

I. OBRIGAÇÕES DO INTÉRPRETE E INTENÇÕES DO AUTOR

Ao procurar interpretar uma obra, é obrigatório considerar, em primeiro lugar, o que o próprio autor disse de suas intenções ao escrevê-la. Porque é natural que ele queira ser entendido. E se, não sendo compreendido, publica um pós-escrito elucidativo, é porque deseja afinal que fique mais claro o que quis dizer. A menos que o autor tenha a intenção expressa de confundir os seus leitores...

2. ECO QUIS ILUDIR A GRANDE MASSA DE SEUS LEITORES

Nas suas *Postille a Il nome della rosa*, Umberto Eco fornece alguns indícios importantes sobre seus objetivos ao fazer o romance. É certo que ele pretendeu dar à sua obra toda a ambigüidade de uma obra aberta. Desejou fazer um texto capaz de “gerar leituras sempre diversas, sem nunca esgotar-se plenamente” (P.13). Para Umberto Eco, o romance “é máquina para gerar interpretações” (P.8). Por isso mesmo, ele se recusa a “oferecer interpretações de sua obra” (id. ib.). Em contrapartida, não pretende impedir, nem negar, qualquer interpretação que se faça.

Ele informa ainda que não quis dar a seu livro o título de “A abadia do crime” porque essa escolha teria enganado alguns leitores. Porém, diz depois que “um título deve confundir as idéias e nunca discipliná-las” (P.9). Mais ainda, ele afirma que a trama policial do livro “ilude o leitor ingênuo até o fim” (P.45).

3. SELECIONANDO OS LEITORES

O grande êxito de *O nome da rosa* consistiu em ter sido um livro lido por multidões, embora escrito para poucos. Propositadamente, Eco manteve no texto longos trechos didáticos que os editores queriam eliminar. Segundo o escritor, as primeiras páginas deveriam ter uma “função penitencial, iniciatória”. Pior para os leitores que não suportassem: “permaneceriam nas encostas da colina” (P.36). Isto faria uma primeira seleção.

4. O PÚBLICO VISADO: UMAS SETE PESSOAS

Evidentemente, Eco desejava que seu livro fosse muito lido. Ninguém escreve para não ser lido. Entretanto, ele afirma que sua obra foi dirigida para um público surpreendentemente reduzido. “Se antes de *O nome da rosa* alguém me perguntasse para que público ele era destinado, eu diria que a quatro ou cinco medievalistas e talvez um ou dois cardeais”.¹

Não se poderia ser mais elitista. Isto é, somente Jorge Luis Borges imaginou ser tão elitista ou esotérico. Certa vez ele combinou “a elaboração de uma novela na primeira pessoa, cujo narrador omitisse ou desfigurasse os fatos e incorresse em diversas contradições que permitissem a poucos leitores –a muito poucos leitores– a adivinhação de uma realidade atroz ou banal”.²

A obra *O nome da rosa* é, ao mesmo tempo, uma obra-aberta e um livro-mensagem. E com endereço muito particular.

1. Umberto Eco em entrevista à revista *Veja*, 19/VII/1989, p.5.

2. Borges, Jorge L., “Ficciones - 1944 - Tlon Uqbar”, *Orbis tertius*, p. 431. [A tradução é nossa].

5. PODE UMA OBRA-ABERTA CONTER UMA DETERMINADA MENSAGEM?

A resposta a essa questão, à primeira vista, parece ser não. Obra-aberta é aquela que, por sua estrutura, permite um sem-número de leituras diversas, sem violentar o texto, elaborado pelo autor com intencional ambigüidade. Em contraposição, obra-fechada é aquela construída para ter um só e determinado significado. Parece, pois, que uma exclui a outra, e que não seria possível existir uma obra-aberta com uma mensagem expressamente desejada pelo autor.

Entretanto, o próprio Eco afirma que o *Finnegans Wake* de James Joyce é uma obra-aberta que contém, todavia, um sentido oculto desejado pelo autor. E lembra que, embora Joyce tenha redigido sua obra com o máximo de ambigüidade, “isto não significa que a obra não tenha um sentido: se Joyce nela introduz chaves, é exatamente porque deseja que a obra seja lida em um certo sentido. Mas esse sentido tem a riqueza do cosmos, e o autor quer ambiciosamente que ele implique a totalidade do espaço e do tempo, dos espaços e dos tempos possíveis. O instrumento príncipe desta integral ambigüidade é o *pun*, o *calembour*”.³

Portanto, é possível existir uma obra-aberta contendo uma determinada mensagem do autor, subjacente às mil interpretações possíveis. O autor, entretanto, teria de fornecer a chave para que certos leitores pudessem atingi-la. Um livro assim construído seria uma obra-aberta de um tipo particular.

Seria *O nome da rosa* uma obra-aberta desse tipo?

Que o romance de Umberto Eco é uma obra-aberta, não há dúvida alguma. Que ele tenha destinatários certos —quatro ou cinco

3. Umberto Eco, *Opera aperta*, p.43.

medievalistas, e um ou dois cardeais— o próprio Eco o diz. Aliás, a própria editora Bompiani —certamente com a anuência do autor— apresenta *O nome da rosa* como “gothic novel, crônica medieval, romance policial, narrativa ideológica cifrada, alegoria, (...)”.⁴

O nome da rosa foi apresentado, então, como uma obra-aberta cifrada, contendo uma mensagem oculta. Trata-se pois de encontrá-la no labirinto de interpretações possíveis de uma obra-aberta. Para isso, é preciso encontrar, antes de tudo, as chaves que o autor deixou em seu texto e nas suas *Postille*.

6. A MENSAGEM ESCONDIDA EM UM LABIRINTO

A multiplicidade de leituras possíveis da obra de Eco forma um verdadeiro labirinto. “Até o leitor ingênuo farejou que se encontrava diante de uma história de labirintos, e não de labirintos espaciais” (P.47), diz o autor. Ele distingue três tipos de labirintos:

a) o labirinto grego, no qual há um só caminho, da entrada ao centro;

b) o labirinto maneirista, semelhante a uma árvore que se esgalha em seus ramos e raízes. Nesse tipo de labirinto há muitos caminhos falsos. Porém, “a saída é uma, mas pode enganar” (id. ib.);

c) a rede ou rizoma, labirinto no qual todos os caminhos se interligam. Nele não há um centro, nem periferia. “Um labirinto (...) que conduza a toda parte e não leve a lugar algum”.⁵

Qual destes labirintos utilizou Umberto Eco em *O nome da rosa*? Ele mesmo o diz: “O labirinto de minha biblioteca é ainda maneirista, mas o mundo em que Guilherme pensa viver é estruturado em forma de rizoma” (P.47). Portanto, labirinto

4. Umberto Eco, op. cit., p. 310.

5. Umberto Eco, *Il pendolo di Foucault*, p. 415.

maneirista para a biblioteca e rizoma para o mundo medieval em que Frei Guilherme pensa viver. Um labirinto maneirista, num mundo imaginado como rizoma.

A ação de *O nome da rosa* gira em torno da biblioteca de uma abadia medieval. Esta é tomada como um símbolo do mundo e o que nela se passa é uma imagem da história. Daí o romance de Eco ser um fato cosmológico (cfr. P.47). Entretanto, para o autor, a História parece ser um labirinto-rizoma, um labirinto cujos caminhos não conduzem a lugar algum e não contém mensagem nenhuma.

7. O ROMANCE COMO FATO COSMOLÓGICO

Contando episódios que teriam se passado na Idade Média, Eco retrata, enquanto narra, sua própria visão da História. Com isso, ele se vê à vontade para utilizar um esquema apocalíptico, dado que no livro do Apocalipse é profetizada a História do mundo. Em decorrência disso, ele adapta certas circunstâncias dos crimes da Abadia às palavras proféticas anunciadas pelas sete trombetas do Apocalipse (P.25).

Ora, segundo a tradição apocalíptica, o fim do mundo virá por meio de um grande incêndio universal. No final da Idade Média compôs-se a famosa seqüência sobre o fim dos tempos e o Juízo Final:

*Dies irae, dies illa
solvet saeculum in favilla,
teste David cum Sybila.*⁶

⁶ No dia da ira, esse dia terrível/ o mundo todo há de jazer em cinzas/ como dizem Davi e a Sibila.

...que tão bem refletia as angústias do fim de uma época histórica, imagem do fim do mundo.

Portanto, a História do mundo e a história de *O nome da rosa* deveriam terminar com um grande incêndio: “que no final, o edifício devesse incendiar-se, isto era claro para mim, inclusive por razões histórico-cosmológicas”, confirma Umberto Eco nas *Postille* (P.27).

A Idade Média assistiu, em sua agonia, a um grande debate filosófico-religioso. Perdido o equilíbrio do tomismo, o homem medieval caiu em dois extremos opostos. De um lado, estavam os humanistas racionalistas de tendência panteísta, cuja figura-símbolo foi Frei Guilherme de Ockham, um Édipo moderno. Tais humanistas cultuavam o Homem como supremo valor e medida de um universo divino. Queriam destruir a sociedade medieval teocêntrica e estabelecer uma nova cosmovisão antropocêntrica. Julgavam que, graças à ciência e à técnica, o homem seria capaz de vencer todas as misérias do mundo, até criar uma era de grande prosperidade material e de completa felicidade natural. Eles colocavam essa esperança no Homem, redentor de si mesmo, construtor da Utopia.

Do lado oposto, situavam-se os místicos de tendências gnósticas, cuja figura mais característica foi, nessa época, Mestre Eckhart. Esses místicos tinham uma visão extremamente pessimista da realidade. Para eles, o mundo era intrinsecamente mau e irredimível por ser obra de um deus perverso, distinto da Divindade. Entre a Divindade boa e o mundo, haveria um abismo absoluto. Se a Divindade era o Ser, o mundo criado seria o Nada. Se o mundo das criaturas era formado por seres, então a Divindade era o Nada absoluto.⁷

7. Cfr. Maître Eckhart, “Sermon quasi stella matutina”, em *Sermons*, p. 102 e cfr. V. Lossky, “Sermon n. 23”, em *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, p. 201.

Para esses místicos, a razão humana era má e só seria desejável perder-se no Nada divino. O demiurgo, criador mau, dotara o homem de razão para que esta o enganasse, apresentando-lhe o mundo como inteligível e, portanto, como bom. A ciência e a técnica eram ilusórias. A redenção seria obtida por uma fuga mágica do mundo real. A saída não estava numa Utopia futura, e sim na volta ao Paraíso original. O homem não deveria pretender construir um Reino neste mundo; pelo contrário, o Reino deveria ser o fruto do retorno ao passado primevo, ao Éden original adâmico, o que só se poderia obter por uma irrupção divina na História, nunca por força do intelecto.

Nas universidades do fim da Idade Média, ockhamistas e eckhartianos se digladiavam. Nos tribunais da Inquisição, eles testemunhavam uns contra os outros, acusando-se mutuamente de heresia. O Papa João XXII condenou tanto uns quanto outros.

As condenações papais não puseram fim ao embate entre místicos gnósticos e racionalistas panteístas, entre herméticos e positivistas. Aliados contra o inimigo comum — a Igreja de Roma — logo que detinham o poder em algum lugar, imediatamente se entredevoravam. Como dois fios de carga elétrica oposta, ao se unirem desencadeavam uma faísca brilhante, mas imediatamente em seguida se repeliam. Foi o que se assistiu na Reforma Protestante, no Renascimento, e mais tarde, de novo, na Revolução Francesa e, finalmente, no século XX, com a aliança nazista-comunista, logo seguida pela guerra entre a Alemanha e a União Soviética. De fato, na Segunda Guerra Mundial houve um entrechoque sangrento entre uma força claramente gnóstica e anti-racional, o Nazismo, e outra corrente racionalista e materialista, o Marxismo. Inicialmente aliados, Nazismo e Comunismo logo se repeliram numa luta atroz.

A corrente gnóstica foi vencida, porém não desapareceu. Sob outros nomes, dividida em minúsculos grupelhos de caráter mágico e

esotérico, a Gnose fermentava nos porões da chamada cultura moderna, até que a inesperada queda do muro de Berlim e o desmoronamento do império comunista a trouxeram de volta à superfície da História. A *mass-midia* imediatamente trocou os slogans socialistas pelo “Eu creio em duendes”. Arquivou as abstrusas e imbecis teorias do obsoleto Marx, passando a divulgar as imbecis e abstrusas teorias esotéricas.

Conforme Eco, “o filão hermético e o pensamento de semelhança universal continua paralelamente ao pensamento da quantidade, muitas vezes se entrelaça com ele, mais comumente se opõe a ele, e nem sempre em surdina, nem sempre como pensamento menor e escondido sob aparências bizarras”.⁸

Eco mostra ainda que: “Na história do pensamento ocidental, deram-se casos evidentes, nos quais o filão hermético ia diretamente nutrir alguns dos grandes sistemas do idealismo transcendente e/ou inteiros filões de prática hermenêutica”.⁹

Pode-se então dizer que, na História, é possível encontrar a ação de duas correntes de pensamento opostas e cooperantes, que se enroscam uma na outra como as duas serpentes do caduceu de Hermes: a corrente gnóstica, analógica e irracional, e a corrente racionalista, ambas combatendo a Igreja Católica, ambas aliadas contra ela.

Como se concluirá essa luta? Na perspectiva histórica em que Eco escreveu *O nome da rosa*, havia quem pensasse que seria com um incêndio atômico, desencadeado por algum místico cego e louco, desesperado com a vitória –que parecia iminente– da corrente racionalista, sua inimiga... Pelo menos essa era uma hipótese plausível no tempo em que Umberto Eco escreveu seu livro, nos tempos

8. Umberto Eco, Introdução a *L'idea deforme*, p. 10.

9. Umberto Eco, id. ib.

da Guerra Fria, quando a URSS era um espantalho ameaçador nas telas de TV e nas páginas dos jornais, que anunciavam com estardalhaço as façanhas astronáuticas e foguetórias da Rússia comunista, deixando de noticiar, porém, que lá não havia nem manteiga, nem fósforos...

8. A GÊNESE DE *O nome da rosa*

“Comecei a escrever em março de 1976, movido por uma idéia seminal. Eu tinha vontade de envenenar um monge”, diz Eco nas *Postille* (P.15). Seria esse monge real? Seria ele realmente um monge? Seria o desejo do autor puramente literário? Pouco importa. O certo é que ele não poderia dizer como Beatriz a Virgílio: “Amor mi mosse che mi fa parlare.”¹⁰

Movido por ódio contra um “monge”, antes mesmo de fazer o esboço de seu livro, Eco escreveu a Introdução (P.20). Nela se podem encontrar, talvez, indícios desse ódio mortal, que dêem alguma idéia a respeito do tipo humano que o autor queria envenenar.

Ora, essa Introdução é extremamente interessante. Nela, Umberto Eco imita claramente o estilo do famoso escritor argentino Jorge Luís Borges. Pois era próprio desse escritor contar que encontrara uma obra rara, numa velha biblioteca, na qual se citava um manuscrito perdido há muito tempo, no qual, por sua vez, se dava notícia de uma outra obra, a qual, quando encontrada, faltava precisamente a página citada, etc. E em sua Introdução, Eco usa o mesmo sistema, além de falar de espelhos e de labirintos, outras duas obsessões de Borges.

Não bastasse isso, há claras semelhanças entre o monge Jorge de Burgos, o vilão de *O nome da rosa*, e Jorge Luís Borges. Não são

¹⁰ Dante, *Inferno*, II, 72

apenas os nomes que se parecem. Ambos são cegos. Ambos, bibliotecários. Ambos, anti-racionalistas.

Eco não quis esconder, nem negou essa ligação.

“Todos me perguntam por que o meu Jorge, pelo nome, evoca Borges, e por que Borges é tão perverso (sic!). Mas eu não sei. Eu queria um cego como guardião de uma biblioteca (...) e biblioteca mais cego só pode dar Borges, mesmo porque as dívidas se pagam” (P. 26).

No trecho acima queremos salientar:

- a afirmação de que, de fato, Eco pretendeu representar Jorge Luís Borges no monge cego, Jorge de Burgos;
- que o autor de *O nome da rosa* considera perverso não Jorge de Burgos, mas Borges, e que Eco não sabe o porquê;
- que Umberto Eco aludiu a Jorge Luís Borges para pagar uma dívida, porque “as dívidas se pagam”.

Onde e como Jorge Luis Borges, o antigo poeta que cantou a Revolução Russa de 1917, e depois apoiou a República Roja espanhola em 1936 para, enfim, se tornar discípulo do maior especialista em Cabala no século XX, Gershom G. Scholem, onde e como o racionalista que se tornou místico gnóstico atacou o racionalista Umberto Eco? O que houve entre eles para este falar em dívidas, e fazer questão de pagá-las?

Eco se queixa. Acreditê-mo-lo. O que importa é saber que em *O nome da rosa* ele quis pagar uma dívida que tinha com Borges. Dívida literária? Dívida ideológica? Dívida política? E Eco pagou a dívida identificando seu credor gnóstico com o monge cego e fanático, com o assassino Jorge de Burgos.

Poder-se-ia então perguntar: seria Borges a pessoa a qual Umberto Eco odiou a ponto de querer envenenar? Mas Borges não era monge...

Também Eco não é monge, e, entretanto, ele termina as *Postille* dizendo: “Cada um tem sua idéia própria da Idade Média. Só nós, monges daquela época, sabemos a verdade, mas, ao dizê-la, podemos ser queimados vivos” (P. 65).

Evidentemente, a palavra “monge” tem aí um sentido figurado ou irônico, pois Eco não é monge. Não se poderia dizer, de modo figurado ou irônico, por alguma razão analógica qualquer, que Borges também não é “monge”? E quem é esse misterioso “nós”? A que “ordem” Eco e Borges teriam pertencido? É claro que um autor *semiótico* não quer dizer nada do que diz, o que lhe permite rir de qualquer interpretação que se faça do que ele afirme. É muito cômodo, pois permite-lhe dizer o que bem quiser, sem risco de afirmar nada. Mas, não cremos que as palavras “ordem” e “monge” escondam realmente algo de importante. Julgamos que provavelmente sejam apenas brincadeiras de um autor de obra-aberta...

Há ainda outra coincidência entre o cego Jorge de Burgos e Jorge Luís Borges: ambos tinham tendências místicas profundas que os colocavam no campo adverso ao do racionalismo. Quer na filosofia, quer na política, Jorge Luís Borges, especialmente no fim de sua vida, tomou inúmeras posições anti-esquerdistas e anti-comunistas. Declarou-se mesmo simpático a Pinochet, o que lhe valeu uma onda de recriminações, e, possivelmente, a perda do Prêmio Nobel de Literatura.

Por sua vez, Jorge de Burgos não hesita em usar até veneno para combater o racionalismo. Seu ódio à Razão o levava a considerar Aristóteles e o próprio São Tomás de Aquino como racionalistas e, no fundo, inimigos da religião (cfr.R.532).

Nesse ódio à Razão, quer em Borges, quer em Jorge de Burgos, nota-se uma tendência que os aproxima das posições assumidas pelos grandes movimentos gnósticos da Idade Média... e do século XX.

ÉDIPO E TÍRESIAS

Édipo e *O nome da rosa* parecem tão pouco relacionados quanto distantes no tempo. Contudo, estão profundamente ligados. Os problemas humanos são, no fundo, os mesmos em todas as épocas, e as divergências de Édipo com o cego Tirésias são repetidas em paralelo pelas de Frei Guilherme de Baskerville com o cego da biblioteca, o monge Jorge de Burgos.

Édipo é o racionalista que crê no poder ilimitado da inteligência humana. Tirésias é o místico iluminado por visões interiores, e que despreza a razão. Édipo, por seu lado, desdenha a visão mística:

*Eu, Édipo, sem de nada saber
logo ao chegar, fiz a esfinge calar:
deslindei a questão pela razão
nem foi preciso consultar teus pássaros*

Que acaba por odiar aquele que tem uma visão profética:

Olho de sombra sem fim,

*não tens nenhum poder de malefício
contra quem pode ver a luz do dia.*

Por sua vez, Tirésias devolve a Édipo todo o seu desprezo e ataca a luz da razão como falsa:

*Os dois olhos que tens pouco adiantam,
pois não vês a miséria que te cerca
(...)
em teus olhos, que hoje pensam ver claro,
terás então a treva irreversível.¹*

Este duelo continua em *O nome da rosa* entre as figuras de Frei Guilherme de Baskerville (uma das máscaras de Eco) e do monge cego Jorge de Burgos (máscara-símbolo de Borges). Como Édipo, Frei Guilherme é o nominalista que se julga capaz de tudo compreender, analisando os dados concretos. Jorge de Burgos, o cego da biblioteca, tudo conserva em sua memória, enquanto combate ferozmente o riso, próprio do ser racional.

A tragédia de Édipo é a do homem que julga tudo compreender, mas que ignora sua própria identidade. Que pensa ter conhecido o segredo da Esfinge, ter entendido o mistério do universo –o Homem– mas que (pobre Édipo!) não sabia que homem ele próprio era. É a tragédia de quem julga ter vencido a Esfinge, porque lhe deu uma resposta que a fez precipitar-se no mar, deixando-lhe, contudo, fincada na cabeça, a ilusão racionalista. O cego Tirésias é que “enxergava” a verdade. Sem poder usar o mais elevado dos sentidos cognoscitivos, ele conheceu a realidade melhor do que Édipo, com todo o seu intelecto e os seus raciocínios.

1. Sófocles, *Édipo Rei*, Abril, São Paulo, 1976.

A antiga tragédia grega proclama o triunfo da visão alógica do misticismo sobre a razão discursiva edipiana. Assim, ao constatar o fracasso da inteligência na busca da verdade, Édipo fura seus próprios olhos, num gesto simbólico de sua renúncia à razão.

Paradoxalmente, porém, a representação da figura de Édipo dialogando com a Esfinge mostra-o numa encruzilhada – lugar protegido por Hermes, deus da doutrina secreta e mística – e vestido como esse deus. Édipo é mostrado sentado sobre um *hermaion* e tendo nas mãos um cajado hermético. Assim, o racionalista Édipo é, no fundo de seu ser, o místico Tirésias. Ambos se combatem e se admiram. Como Frei Guilherme de Baskerville e Jorge de Burgos (cfr.R.531). E, em certo momento do romance, o jovem Adso de Melk constata que o racionalista Guilherme de Baskerville é “mais místico que Ubertino da Casale” (R.242).

O mito de Édipo era, no fundo, uma forte acusação contra os deuses que governavam o universo. Tais deuses, jamais amados pelos gregos, traçavam destinos cruéis para os homens e se divertiam com as suas dores. O homem da tragédia grega era um mero instrumento material, sem liberdade, nas mãos do arbítrio dos deuses. Estes, sim, é que eram, na realidade, os únicos culpados por todos os crimes, por todos os incestos, por todos os parricídios.

O que a tragédia põe em evidência é a existência de duas correntes opostas no mundo grego. Uma, a oficial, adorava o universo e seus deuses. Era uma corrente racionalista e cultuadora da lógica. Dela, Édipo, o decifrador do mistério do homem, é o símbolo. A outra considerava o universo material como o labirinto-cárcere do homem, e tinha os deuses deste universo como arcontes malévolos. Dessa corrente amarga era símbolo o cego Tirésias. Esta corrente anti-racional, em lugar do deus Apolo, cultuava Dionísio. A primeira corrente era panteísta; a segunda era gnóstica. A primeira tinha o apoio do Estado, a segunda era esotérica e secreta.

Da existência dessas duas correntes dá testemunho o Padre Festugière em sua célebre obra a respeito do Hermes Trismegisto. Diz ele que podem ser constatadas duas correntes no pensamento grego e no hermetismo: uma otimista, outra pessimista.

A corrente otimista é panteísta e considera o universo bom e mesmo divino. A pessimista é gnóstica e julga que o mundo material é mau e produzido por um demiurgo maldito, inimigo da Divindade, o qual teria encerrado as partículas da Divindade boa no cárcere da matéria.²

A existência dessas duas correntes não se restringe ao mundo grego e nem mesmo ao mundo antigo. Como vimos, elas perpassam o porto da História, o que significa que são o resultado de posicionamentos errôneos que o homem pode tomar diante da realidade.

Com efeito, diante do ser, o espírito humano pode adotar três posturas:

I. CONSIDERAR QUE O SER É UNÍVOCO

Quando tal ocorre, o homem cai no panteísmo, visto que, então, tanto uma pedra quanto Deus são igualmente seres. É a posição de Parmênides, na filosofia antiga. Desta postura decorria a adoração do universo e o desprezo do indivíduo. Tudo seria Deus. No mundo moderno, essa tendência panteísta, fruto de uma visão unívoca e igualitária do ser, conduziu à adoração do Homem e da Razão, último estágio da evolução. O cientificismo materialista e racionalista do mundo atual tem aí suas raízes, que historicamente principiaram com o Nominalismo de Ockham.

² Cfr. A.J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismegiste*, vol. III, pp. 37, 61, 73, 83.

2. CONSIDERAR O SER COMO EQUÍVOCO

Em conseqüência, afirma-se que o universo não tem nenhuma relação com o Ser de Deus. Ora, como ensina São Paulo na Epístola aos Romanos, “as perfeições invisíveis de Deus tornaram-se visíveis, depois da criação do mundo, e podem ser compreendidas por meio das coisas criadas”³. Afirmar que o ser é equívoco é negar qualquer possibilidade de compreender algo de Deus através das criaturas. Desemboca-se então no deísmo e, depois, no ateísmo.

Aprofundando-se essa segunda tendência, pode-se chegar a afirmar que os seres criados são tão dissemelhantes da Divindade que se poderia dizer que são contrários a Ela. Quando tal ocorre, o homem cai na Gnose. Esta considera que o universo é essencialmente mau por aprisionar as partículas da Divindade na matéria, nas malhas da Lógica e nas cadeias da Moral. Tais partículas eram chamadas de *Fünkenlein* por Mestre Eckhart, de *Atmans* pelos Brâmanes, de *Éons* pelos gnósticos dos primeiros séculos do cristianismo.

O Deus criador do universo seria o demiurgo mau. Ele teria dado a razão ao homem para que esta o enganasse. Compreendendo o mundo, o homem julgá-lo-ia bom, porque inteligível. O homem quereria, por isso, permanecer neste mundo, e não desejaria retornar à Divindade da qual procedera. A libertação das partículas divinas aprisionadas na matéria exigiria a renúncia à razão, além da destruição da materialidade e da violação de todas as leis morais estabelecidas pelo Deus criador do universo. No extremo, desejaria-se a destruição de todo ser, de toda existência. A Gnose é anti-metafísica. Dessa posição anti-razional participam muitos e importantes movimentos do mundo atual. Delas o Nazismo irraci-

3 Rom. 1, 20

onal e anti-metafísico é o exemplo mais trágico e mais criminoso. Na chamada “civilização moderna”, as nascentes deste rio gnóstico se encontram em Mestre Eckhart.

3. CONSIDERAR O SER COMO ANÁLOGO

Isto significa que as criaturas do Universo são seres, mas não do mesmo modo como Deus é Ser. Nas criaturas, pode haver vestígio, imagem ou semelhança de Deus. Nas coisas materiais e irracionais, há apenas vestígio de Deus pela ordem e bondade de seu ser; nos seres racionais e espirituais, há imagem de Deus, porque, como o Criador, estes seres têm inteligência e vontade; neles, ainda, pode haver semelhança, caso sejam obedientes à lei divina que os faz santos como Deus. Tal é a explanação de São Boaventura.⁴

Portanto, entre os seres criados e Deus não há igualdade, nem identidade, mas apenas semelhança ou analogia. Esta é a doutrina católica sobre a analogia entre o Criador e as criaturas. Esta posição se opõe quer à concepção panteísta do materialismo racionalista, quer à concepção anti-racional, anti-material e anti-metafísica da Gnose.

No decorrer da História o homem tem oscilado, como um pêndulo, entre dois erros: o racionalismo materialista e panteísta e o misticismo gnóstico irracionalista, passando da afirmação de que tudo é Deus, para a negação da existência do ser, ao afirmar que Deus é o nada.

Assim, a mesma oscilação e a mesma luta que o Pe. Festugière detectou na antigüidade pagã ressurgiu no final da Idade Média na luta entre os espiritualistas, seguidores do gnóstico Mestre Eckhart, e os racionalistas nominalistas, discípulos de Guilherme de Ockham.

4. Cfr. S. Boaventura, “Itinerarium mentis in Deum”, I,2; “Breviloquium”, II e III, Ivol. I, p. 248.

Após um curto período em que gnósticos místicos e racionalistas panteístas se harmonizaram em homens-símbolo como Lutero e Leonardo, a luta entre essas duas correntes recomeçou, fazendo de novo o pêndulo da humanidade oscilar do polo panteísta ao polo gnóstico. A guerra movida por Lutero contra os místicos anabatistas seguidores de Münzer, assim como as divergências entre os renascentistas mágicos e os racionalistas são provas disso. O século de Descartes (1596-1650) e o do racionalismo foi também o de Jacob Boehme (1575-1624) e o de Pascal (1623-1668). Descartes friamente exaltava a razão. Pascal lhe respondia que o coração tem razões que a razão desconhece...

Leszek Kolakowsky, em seu livro sobre as seitas místicas do século XVII, mostra que elas tinham uma postura muito semelhante à dos gnósticos dos primeiros tempos do cristianismo e da antiguidade. Ao mesmo tempo, havia pensadores que defendiam uma posição racionalista e empiricista que, no fundo, negava todo o sobrenatural.⁵

No século XVIII, o embate entre iluministas e iluminados que foi senão uma nova fase dessa guerra teológico-metafísica que percorre a História? De novo, o homem oscilou de Voltaire a Rousseau, de Diderot a Saint-Martin, do racionalismo deísta ou ateu da Enciclopédia à mística martinesista de Joseph de Maistre. Foi essa oscilação pendular que arrastou os revolucionários aos altares da deusa Razão com Hébert e os *Enragés*, e até o Campo de Marte para adorar o Ser supremo erguido por Robespierre, em oposição ao culto da Razão. Os *Enragés* queriam um comunismo ateu. Robespierre os guilhotinou e tentou instaurar um socialismo religioso, sentimental, místico e irracional. Dos *Enragés* de Hébert vieram o Socialismo dito científico de Marx, o Realismo e o

5. Cfr. L.Kolakowsky, *Chrétiens sans Église*, pp.23-63.

Naturalismo. De Robespierre vieram os socialistas utópicos e seus seguidores apoiaram o Romantismo cabalista e mágico, do qual nasceram depois a música de Wagner e a Gnose nazista de Hitler, enquanto do materialismo veio o Comunismo de Lenin e de Stalin. Os nazistas e fascistas são filhos da mão direita de Hegel. Os comunistas o foram de sua mão esquerda.

Ontem ainda, esse movimento pendular já era notável. Roger Garaudy passou de mentor ideológico do PC francês ao misticismo afro e depois à mística gnóstica maometana. Muitos comunistas e marxistas passaram a freqüentar os terreiros de macumba. O comunista ateu e materialista Jorge Amado desempenha a função de Ogá num terreiro de candomblé, na Bahia, segundo informa Eco.⁶ O PC vai à Missa (Nova, evidentemente) e, na Nova Igreja, as Missas são transformadas em comícios do PT. Na cruz, se penduram a foice e o martelo, enquanto João Paulo II, conforme Frei Leonardo Boff, utiliza categorias marxistas em suas encíclicas.⁷ Um ex-secretário do PC italiano, Berlinguer, punha seus filhos em colégios católicos, e frades propõem a “utilização do marxismo (materialismo histórico) pela teologia”.⁸

Hoje, com o ruir do bloco comunista do leste europeu, parece que se caminha para uma fusão do racionalismo com a mística gnóstica. Ciência e magia são nos apresentadas em um estranho abraço. Gorbachev foi ao Vaticano, sendo lá recebido efusivamente pelo Papa. Por sua vez, João Paulo II há tempos diz que vai a Cuba... Os comunistas adotam o livre mercado, e o Ocidente liberal vive de modo materialista. E consultando horóscopos. E proclamando que crê em duendes. Um ministro brasileiro que perdeu uma elei-

6. Umberto Eco, *Viagem na Irrealidade Cotidiana*, p.125.

7. Cfr. Frei L. Boff, *O caminhar da libertação no debate atual*, p.76.

8. Frei L. Boff, *O caminhar da Igreja com os oprimidos*, p. 2

ção por se proclamar ateu, e que ficou presidente, agora supersticiosamente usa uma fitinha do Senhor do Bonfim amarrada no pulso, para dar sorte e pede que se tenha pensamento positivo...

O mundo parece tropeçar e cambalear, com alegria, em sofismas e mentiras, em direção a uma sociedade “aberta”, na qual não haja valores objetivos nem verdades para as quais se deva viver e morrer, e onde, portanto, vale tudo, isto é, nada tem valor. Nem a vida.

Nesta “Nova Era”, neste novo mundo, diz Eco “é certamente lícito perguntar o que Tomás de Aquino faria se vivesse hoje, mas será necessário responder que, em todo caso, não reescreveria a *Suma teológica*. Ajustaria as contas com o Marxismo, com a Física Relativista, com a Lógica Formal, com o Existencialismo e com a Fenomenologia. Não comentaria Aristóteles, e sim Marx e Freud. Depois mudaria o método argumentativo, que se tornaria um pouco menos harmônico e conciliante. E finalmente perceberia que não pode e não deve elaborar um sistema definitivo, fechado como uma arquitetura, mas uma espécie de sistema móvel, uma *Suma* com páginas substituíveis, porque em sua enciclopédia das ciências entraria a noção de provisoriedade histórica. Não sei lhes dizer se ainda continuaria cristão. Mas digamos que sim (...) Depois do que eu não queria estar em sua pele”.⁹ Eco escreveu isso antes do desmoronamento do império marxista... Sua “profecia” sobre o que faria São Tomás pecou por “provisoriidade” excessiva... Hoje nem os marxistas querem saber do velho barbudo Marx e de sua “Bíblia de imbecilidade e de ódio”, como dizia Claudel.

Em suas obras *O nome da rosa* e *O pêndulo de Foucault*, o autor trata exatamente desta problemática: a luta entre os dois inimigos do catolicismo, o racionalismo e o misticismo, entre o espiritualismo gnóstico-cabalista e o materialismo exaltador da razão. Seus dois

9 Umberto Eco, *Viagem na irreabilidade cotidiana*, p.342.

romances vão das bibliotecas abaciais e dos antros esotéricos ao Museu da Ciência e da Técnica. Da Cabala, ao computador. Do Candomblé ao laboratório de Física. E ele apresenta esses dois polos como plenos de segredos. Ambos cheios de mistério. Ambos tão semelhantes como gêmeos antitéticos esotéricos. Ambos afirmando-se possuidores da Verdade. Ambos criando labirintos em cujo centro há o vazio. Omite, porém, dizer que ambos se opõem à Igreja Católica e que contra ela se aliam.

Em *O nome da rosa*, Édipo se reencontra com Tirésias nos labirintos de Eco. Édipo, o gêmeo antitético de Tirésias. Tão semelhantes e tão contrários como um slide visto por seus dois lados opostos. Tão semelhantes e contrários como tese e antítese, numa filosofia dialética. Como duas maneiras do homem errar.

De sua luta resulta o incêndio do universo. Como se da luta entre o marxismo racionalista e o misticismo alógico, dos tempos em que Eco construiu sua Abadia microcósmica, pudesse resultar um incêndio universal. Provavelmente atômico. Era o que muitos consideravam possível no auge da guerra fria. Quando o muro de Berlim estava ainda de pé, e Marx esperava, na estante, que um S. Tomás moderno – um “São Tomás à la Boff” – ouvindo algum eco sugestivo, viesse comentá-lo.

Em Berlim, ruiu o muro. Marx envelheceu nas estantes e apodrecceu nas almas que apodrecera. Frei Boff se libertou de sua batina e largou sua Teologia. Não haverá o moderno São Tomás semiológico de Eco para comentá-lo.

LABIRINTOS & SÍMBOLOS

I. O LABIRINTO NO ROMANCE DE ECO

“Até o leitor ingênuo percebeu que se encontrava diante de uma história de labirintos, e não de labirintos espaciais” (P.47). A frase é de Umberto Eco e revela a verdadeira estrutura de *O nome da rosa*. Uma história de labirintos. Sim, porque a história desta obra “ramifica-se em muitas outras histórias, todas elas histórias de outras conjecturas, todas girando em torno da estrutura da conjectura enquanto tal. Um modelo abstrato de conjectura é o labirinto” (P.46).

A. *Conceito de labirinto*

Em termos simples, o que é um labirinto? É um jogo, em forma de figura ou de edifício, no qual se procura um caminho verdadeiro oculto entre mil caminhos claramente sugeridos, mas falsos. O labirinto esconde a verdade e oferece mentiras. Quanto mais habilmente ocultar a solução verdadeira, quanto mais ele for sedutor e enganador, mais ele será interessante. Pois o homem se encanta com a mentira, e principalmente com o sofisma enganador.

B. O Labirinto de Creta

Quando se fala em labirinto, logo vem à mente aquele que o rei Minos mandou construir em Creta. Conforme a lenda, finda a construção, o rei prendeu nele o seu arquiteto Dédalo com seu filho Ícaro para que, eles morrendo, não fosse revelado a ninguém o segredo da construção. Dédalo fabricou então, com cera e penas, asas para si e para seu filho, a fim de fugir voando, já que o labirinto de Creta era aberto. Antes da fuga, porém, ele preveniu Ícaro de que não se elevasse demais, pois o calor do sol poderia derreter a cera de suas asas. Afoitamente, o jovem Ícaro não seguiu os conselhos paternos e caiu no mar, onde morreu.

Por ordem de Minos, Dédalo havia prendido o Minotauro no labirinto. Este era um monstro de corpo humano e cabeça de touro, que se alimentava de carne humana. Periodicamente, os atenienses deviam mandar para Creta sete rapazes e sete moças para serem devorados pelo Minotauro.

Em certo ano, Teseu, filho de Egeu, rei de Atenas, foi designado entre os jovens que deviam ser devorados. Antes de partir para Creta, ele consultou o oráculo de Delfos, que lhe anunciou que ele só sairia vivo do labirinto caso se deixasse guiar pelo amor.

Chegando a Creta, Teseu recebeu a ajuda de Ariadne, uma das filhas de Minos, a qual lhe deu uma linha e uma espada. Assim, Teseu conseguiu não só matar o Minotauro, como também encontrar o caminho para sair do labirinto. Ao fugir de Creta, Teseu levou consigo Ariadne, que ele, depois, abandonou numa ilha.

C. Gnose e labirinto

Uma das interpretações dessa lenda é fornecida pela Gnose. Segundo ela, o labirinto simboliza o mundo material, e o rei Minos

representa o demiurgo, criador do mundo, deus do mal, que aprisionou as partículas da Divindade na matéria tenebrosa. Toda a Gnose antiga, aliás, identificava o mundo com um labirinto, no qual o homem estava exilado e aprisionado. No labirinto do mundo material, o homem procurava uma saída, mas dificilmente a encontrava. Para sair de um labirinto, é preciso conhecer o caminho. Para sair do mundo, é preciso ter o conhecimento (a Gnose) salvador.¹

As lendas de Teseu e de Dédalo sugerem duas maneiras para o homem libertar-se do labirinto do mundo:

A solução de Dédalo: o vôo místico

Para sair do labirinto do mundo seria preciso voar, isto é, vencer o peso da matéria, anulando a lei da gravidade. Isto se faria pelo êxtase místico, no qual a alma é arrebatada pela divindade e voa para Deus, libertando-se do peso da matéria. Nesse vôo, dever-se-ia apenas ter um cuidado: não se aproximar demais do sol, isto é, da Divindade. Caso essa aproximação fosse feita de modo mais rápido do que o devido, a alma recairia no mundo material. Ela se reencarnaria. Tal é o sentido da queda de Ícaro.

A solução de Teseu: o amor à Divindade pelo repúdio da mulher e da reprodução

O segundo meio para escapar do labirinto do mundo seria o escolhido por Teseu. Uma interpretação superficial do oráculo e da lenda levaria a pensar que o amor que salvou Teseu do labirinto foi o amor a ou de Ariadne. Na realidade, a saída encontrada por Teseu consistiu em matar o Minotauro, isto é, o homem com cabeça de

¹ Cfr. J.L.Borges, *A casa de Astérion*, assim como Gustave R.Hocke, *Maneirismo: o mundo como labirinto*, pp.161-179.

touro, ou seja, o homem dominado pela idéia de reprodução, dominado pelo instinto sexual animal, simbolizado pelo touro. Os sete casais sacrificados ao Minotauro simbolizariam os jovens encaminhados ao casamento e à reprodução. Assim, para sair do labirinto do mundo material, seria preciso matar o instinto sexual. Por isso, Teseu matou o Minotauro e abandonou Ariadne. Seria por meio da superação do instinto sexual, pela renúncia ao casamento e à reprodução, que o homem se libertaria do mundo material, seu cárcere labiríntico.

Como vimos, a Gnose ensina que é por meio da perpetuação da espécie que o demiurgo mantém as partículas divinas presas na matéria. Essa é, por exemplo, a interpretação fornecida pela gnose cátera e pela gnose maniqueia.²

Somente pela renúncia ao ato sexual e à reprodução é que o homem conseguiria romper a cadeia de reencarnações que o acorrentam à matéria.

2. OS LABIRINTOS E OS LIVROS

A. *Todo livro é um labirinto?*

Todo livro é susceptível de duas leituras, pelo menos. Uma, a das palavras escritas; a segunda, a do que está nas entrelinhas. Além disso, como as palavras podem ser unívocas, análogas e equívocas, é sempre possível dar várias interpretações a um texto.

Isto não significa que todo livro pretenda propositadamente esconder seu sentido verdadeiro. Porém, embora nem todo livro queira enganar seu leitor, ele pode ser tido – pelo menos em certo sentido – como um labirinto, na medida em que seu sentido real

2 Cfr. Arno Borst, *Les cathares*, p. 155-157; Cfr. Henri-Charles Puech, *Sur le manichéisme et autres essais*, pp. 66-67 e 413.

seja mais ou menos difícil de ser alcançado, exigindo uma investigação mais profunda para ser entendido objetivamente.

Além disso, na literatura atual desenvolveu-se o que Umberto Eco chama de obra-aberta, isto é, uma obra que tem a “possibilidade de ser interpretada em mil modos diversos sem que sua irreprodutível singularidade seja alterada.”³ O que não implica, como vimos, que não haja uma só mensagem ou leitura desejada pelo autor, que a oculta entre as mil leituras possíveis de sua obra.⁴ Livros assim são propriamente labirínticos. Há autores, porém, que escrevem para que só alguns os entendam e propositalmente utilizam uma linguagem equívoca. É o que afirma Borges. É o que fez Eco em *O nome da rosa*. Pode-se dizer que um livro assim é um labirinto “insondável como a verdade que guarda, enganador como a mentira” (cfr. R.55). Estes livros, ocultando a única saída, a única interpretação verdadeira, oferecem mil falsas saídas sofisticadas.

Estas considerações podem ser aplicadas ao próprio livro escrito por Eco. Ele mesmo afirma que sua obra tem a estrutura de um labirinto, pelos seus múltiplos sentidos. Ou sem nenhum sentido.

“E é duro para este velho monge, nos umbrais da morte, não saber se a carta que escreveu contém algum sentido oculto, e se há mais de um, e muitos, ou nenhum.” (cfr. R.561) E vimos também que nas *Postille*, Eco assevera que até o leitor ingênuo percebeu que *O nome da rosa* é uma “história de labirintos” (P.47).

B. E a Bíblia é um labirinto?

Evidentemente, a Sagrada Escritura não é um livro labirinto, no sentido de uma obra que propositalmente quer ocultar seu sentido

3 U. Eco, *Opera aperta*, p.34. [a tradução é nossa].

4 op. cit. p. 43.

objetivo mais profundo. Pelo contrário, Deus, na Bíblia, revela a verdade a seu respeito.

Entretanto, se todo livro, por sua dificuldade de interpretação, pode ser tido, *latu sensu*, como um labirinto, mais que todos o é a Bíblia. E dos mais complexos. Nela não se pode entrar sem um guia. É a própria Escritura que o declara. Quando o Diácono Felipe foi enviado pelo Espírito Santo ao encontro do eunuco da Rainha de Candace, encontrou-o lendo o Profeta Isaías, e perguntou-lhe:

“Entendes, porventura, o que lês?”,

“E como posso entender, se ninguém me explica?”, respondeu o eunuco.⁵

É necessário um mestre para guiar o leitor na única interpretação verdadeira do Livro Sagrado, pois, embora susceptível de múltiplos sentidos, o texto bíblico tem uma única Verdade.

Disto se aproveitam os gnósticos para afirmar que as Sagradas Letras têm um sentido oculto. Assim como a lâmpada irradia a luz, assim também, sob a matéria da letra, estaria escondida uma verdade secreta.

C. O labirinto do Apocalipse

Entre os livros da Sagrada Escritura o que possui caráter mais marcadamente “labiríntico” é o Apocalipse, único livro profético do Novo Testamento. Curiosamente, o livro mais misterioso da Bíblia, que contém em linguagem profética a História do Futuro, chama-se Livro da Revelação de Nosso Senhor Jesus Cristo. Uma Revelação que é muito misteriosa. Em sua estrutura septenária de cartas, trombetas, pragas, taças e selos, o espírito humano facilmente se perde, dificilmente atinando com o sentido próprio que, de fato, só será plenamente conhecido com a realização da profecia.

5 Atos, 8,30-31

3. LABIRINTO E BIBLIOTECA

A. Toda biblioteca é um labirinto

Se todo livro pode ser considerado, *latu sensu*, como um labirinto, com maior razão deve-se dizer que uma biblioteca é um grande labirinto constituído por um número imenso de labirintos menores. Como encontrar, numa biblioteca, o fio condutor que leva à verdade? Em meio a tantas doutrinas contraditórias, a tantas teorias e a tantas opiniões diversas, onde encontrar a única interpretação objetiva do labirinto do saber?

Numa biblioteca, há livros que dizem a verdade e outros —tão mais numerosos!...— que a deturpam, ou a combatem, ou a escondem. Uma biblioteca oferece mil sugestões enganadoras, enquanto “oculta” (pela dificuldade da pesquisa, pelo menos) a única verdade. Ninguém pode, pois, entrar sem guia no labirinto de uma biblioteca. Antes de nela entrar, é preciso saber o que nela se vai procurar. E só se conseguirá encontrar o caminho na biblioteca se aquele que nela entra se deixar conduzir pelo amor da Verdade.

B. A biblioteca-labirinto de O nome da rosa

O livro de Umberto Eco tem por palco e centro de seu enredo a biblioteca de uma grande abadia medieval.

Para tornar mais patente sua idéia de que todo livro e toda biblioteca são labirintos, Eco fez com que a biblioteca da Abadia estivesse instalada em um edifício em forma de labirinto, onde as salas criavam caminhos confusos e onde, no local mais recôndito, alguém escondera um livro misterioso: o segundo livro da Poética de Aristóteles, que supostamente tratava da comédia e do riso.

C. A biblioteca e o mundo

Mais ainda. O labirinto da biblioteca da Abadia fôra feito conforme a imagem do mundo conhecido pelos medievais. Cada sala sendo designada por uma letra, as letras de um conjunto de salas formavam o patronímico de um país ou de uma região. Por exemplo, as salas designadas com as letras A, N, G, L, I reuniam os autores ingleses.

Tanto quanto o mundo, a biblioteca era um labirinto, cheio de segredos e caminhos falsos, onde era quase impossível encontrar o único caminho verdadeiro, aquele que conduzia ao labirinto final, onde se guardava o livro labiríntico que não deveria ser conhecido nem lido. Eco diz que a biblioteca fôra feita com os mesmos números com que Deus fizera o mundo. Ela era uma imagem do mundo (cfr.R.35-36). “Pois a arquitetura é dentre todas as artes a que mais ousadamente busca reproduzir em seu ritmo a ordem do universo, que os antigos chamavam Cosmos (...) E seja louvado Nosso Criador que, como diz Santo Agostinho, estabeleceu todas as coisas em número, peso e medida” (R.41). Há ainda outras passagens em que o autor de *O nome da rosa* afirma de modo explícito a correspondência entre a biblioteca da Abadia e o mundo.

“Quer dizer que o traçado da biblioteca reproduz o mapa do mundo?” (R.359), pergunta Adso.

E pouco depois:

“Quando mais tarde, acabamos definitivamente de estudar o mapa, convencemo-nos que a biblioteca era realmente constituída e distribuída segundo a imagem do globo terráqueo.” (R.366)

Ainda:

“A biblioteca é um labirinto?” ‘Hunc mundum tipice laberinthus denotat ille’, recitou o ancião. ‘Intranti largus, redeunti sed nimis

artus'. A biblioteca é um grande labirinto, signo do labirinto do mundo. Entrás e não sabes se sairás." (R.187)

Como todo labirinto –incluindo a concepção gnóstica do labirinto do mundo– a biblioteca apresenta "o máximo de confusão somado com o máximo de ordem: cálculo sublime" (R.235).

Constituída de livros-labirintos e construída como um labirinto, a biblioteca da Abadia era duplamente intrincada: sendo "labirinto espiritual, é também labirinto terreno" (R.55), ela "era ao mesmo tempo a Jerusalém celeste e um mundo subterrâneo no limite entre a terra desconhecida e os infernos" (R.216).

Por meio de uma construção labiríntica, "a biblioteca defende-se por si, insondável como a verdade que abriga, enganadora como a mentira que guarda. Labirinto espiritual é também labirinto terreno. Poderíeis entrar e poderíeis não sair" (R.55). Ela "é testemunha da verdade e do erro" (R.156).

Deste modo, através da imagem da biblioteca, o autor insinua que o labirinto espiritual (o mundo dos livros) e o labirinto terreno (o mundo criado do qual falam os livros) exprimem, no fundo e de modo velado, a mesma verdade e oferecem as mesmas enganadoras mentiras.

4. O MUNDO É UM LIVRO

Para reforçar a relação biblioteca-mundo-labirinto, Eco lembra, citando Adam de Lille, que, na Idade Média, o próprio mundo era visto como um livro: "Meu bom Adso, disse meu mestre [Frei Guilherme de Baskerville], durante toda a viagem tenho te ensinado a reconhecer os traços com que nos fala o mundo como um grande livro. Allain das Ilhas⁶ dizia que:

⁶ Sic trad.

*Omnis mundi creatura
quasi liber et pictura
nobis est in speculum*"⁷

Esta era uma idéia freqüente nos pensadores medievais. Hugo de São Victor e São Boaventura falam do mundo como poema. São Boaventura ensina que Deus escreveu dois livros: o primeiro foi o mundo; o segundo, a Bíblia. O mundo seria um livro porque Deus, ao criar cada coisa, dizia uma palavra. "Faça-se a luz", disse Deus, e a luz passou a existir. Assim, cada ser criado corresponde a uma palavra de Deus, e o mundo é, então, um conjunto de palavras divinas encarnadas na matéria. Ora, um conjunto tão grande de palavras forma um livro, e o Universo é, portanto, um belíssimo poema.⁸

A diferença entre os pensadores católicos e os gnósticos a respeito do mundo está em que, para os gnósticos, o mundo oculta labirinticamente a verdade e oferece mentiras enganadoras, enquanto para os católicos, o mundo é um livro legível e facilmente inteligível. Para a Gnose, o mundo é um livro-labirinto enganador, concebido pela mente malvada e mentirosa do demiurgo. Para o católico, o mundo não só fala, mas proclama e canta um hino à glória de Deus. E só não ouve este cântico, só não compreende este poema quem não tem "l'occhio chiaro e l'afetto puro", como diz Dante.⁹

Dáí o otimismo realista e a alegria do pensador católico ao contemplar o mundo, expressos, por exemplo, no Cântico delle Creature, de S. Francisco de Assis, que contrasta, *per diametrum*, com o pessimismo da cosmovisão gnóstica. É por essa razão que

7 R.38. Toda criatura do mundo/ como se fosse um livro ou pintura/ é para nós como um espelho. [A tradução é nossa].

8 Cfr. S. Boaventura, *Brevilóquio*, II Rom. 12, prólogo 4,4.

9 Dante Alighieri, *Divina Comedia*, Paradiso, VI, 87.

Adso exclama, ao sair do labirinto da biblioteca; “Como é belo o mundo, e como são feios os labirintos!” Ao que lhe responde Frei Guilherme: “Como seria belo o mundo, se houvesse uma regra para andar nos labirintos” (R.209). Porque, para o racionalista e nominalista Frei Guilherme de Baskerville, típico representante da decadência medieval, o mundo já não era um livro legível. É o que repetia seu discípulo Adso no final de sua vida:

“(...) videmus nunc per speculum et in aenigmate [agora vemos por espelhos e em enigma] e a verdade, ao invés de cara a cara, manifesta-se deixando às vezes rastros (ai, quão ilegíveis) no erro do mundo” (R.21).

A Idade Média decadente, representada por Frei Guilherme, já não era capaz de contemplar, nem de ler, o livro do mundo. A Idade Média já não tinha então o *occhio chiaro* da Fé, nem o *afetto puro* da caridade.

5. BIBLIOTECA, HISTÓRIA E LABIRINTO APOCALÍPTICO

A biblioteca, “reservatório do saber humano” (R.217), contém também a história da humanidade. Ora, nada mais labiríntico do que a História, na qual o fio condutor da Providência divina traça seu plano no tempo, através das constantes contradições que sofre por parte do livre-arbítrio humano. Mais. Ela escreve seu plano providencial original utilizando precisamente este mesmo arbítrio humano sem jamais violentá-lo, sem jamais forçá-lo, tirando o bem até mesmo do mal, fazendo a Verdade brilhar nas trevas do erro, e a virtude se destacar contra o fundo tenebroso dos crimes. Só consegue sair do labirinto da História, compreendendo-a, quem se deixar guiar pelo amor a Deus.

E, para que serve o conhecimento da História senão para melhorar o presente, prever o futuro pelo conhecimento dos erros

do passado? A História permite, até certo ponto, prever o que a Profecia faz misteriosamente vislumbrar. Nenhuma biblioteca, pois, estará completa se não contiver em suas estantes o livro da Revelação –o Apocalipse– que contém a história do futuro. É por isso extremamente lógico que Eco tenha imaginado o labirinto de sua biblioteca cifrado com os versículos do Apocalipse, e que tenha posto, logo na entrada da biblioteca da Abadia o primeiro versículo do Livro da Revelação: “Apocalypsis Jesu Christi” (Revelação de Jesus Cristo) (R.199).

6. MALDADE OU BONDADE DA BIBLIOTECA DA ABADIA

Como Eco apresenta a biblioteca de sua Abadia?

Para responder a esta questão é preciso antes distinguir entre a biblioteca do ponto de vista histórico e a biblioteca enquanto símbolo. Historicamente, aquela biblioteca teria existido antes que a Abadia. O que exprime a idéia de que a Igreja Católica teria se aproveitado do saber humano acumulado antes de sua fundação e expansão, e teria alterado os fins a que tal saber se destinava. É o que Eco afirma através de Adso: “logo me dei conta de que ele [o edifício da biblioteca] era muito mais antigo que as construções que o rodeavam, nascido talvez para outros fins, e que o conjunto abacial fôra se dispondo ao redor dele em tempos posteriores, mas de modo que a orientação da grande construção se adequasse à da igreja, ou esta àquela” (R.41).

Simbolicamente, a biblioteca tem vários sentidos:

A. Biblioteca – conservatório da sabedoria humana

A biblioteca da Abadia existia, pois, antes que a igreja, e continha todo saber acumulado pela Antigüidade. A Igreja Católica se apro-

priara do edifício antigo, passando a usá-lo para seus fins e não mais para os fins originais. Enquanto a Antigüidade visava crescer no saber, conforme Umberto Eco, a biblioteca da Abadia “não era como as outras” (R.51). Num mundo considerado em decadência e em marcha para a morte, a missão da Abadia, isto é, a da Igreja, era a de “opor-se a essa corrida rumo ao abismo, conservando, repetindo e defendendo o tesouro da sabedoria que nossos pais nos confiaram” (R.53), como afirma o abade a Frei Guilherme.

Note-se que o abade não usa o termo investigando. A Igreja, na Idade Média, teria tido apenas a preocupação de conservar, de repetir e defender o que a humanidade aprendera, não permitindo a investigação e o progresso intelectual.

B. A biblioteca como depósito de um saber reservado e controlado

Diz o abade Abbone que nem todos os livros da biblioteca podiam ser lidos pelos monges. Do catálogo de livros, o monge podia requisitar qualquer um, mas sua requisição devia ser submetida ao juízo do Abade, que permitiria ou não sua leitura.

Abbone dá três razões justificando esta conduta. Em primeiro lugar, porque “nem todas as verdades são para todos os ouvidos, nem todas as mentiras podem ser reconhecidas como tais por uma alma piedosa, e os monges, por fim, estão no scriptorium para levar a cabo uma obra precisa para a qual devem ler alguns e não outros volumes, e não para seguir qualquer insensata curiosidade que porventura os colha, quer por fraqueza da mente, quer por soberba, quer por sugestão diabólica” (R.54). É o que aconselha a prudência.

A segunda razão dada por Abbone explica porque eram conservados os livros maus: tal como Deus permite a existência de monstros, “assim existem por desígnio divino também os livros dos magos, as cabalas dos judeus, as fábulas dos poetas pagãos, as

mentiras dos infiéis. Foi firme e santa a convicção daqueles que quiseram e sustiveram esta abadia durante os séculos, de que mesmo nos livros mentirosos pode transparecer aos olhos do leitor sagaz uma pálida luz da sapiência divina. E, por isso, também para eles, a biblioteca é escrínio. Mas justamente por isso, compreendeis, ela não pode ser penetrada por qualquer um” (R.54).

Finalmente, uma terceira razão, de ordem prática, ainda hoje aplicada por qualquer biblioteca que possua manuscritos preciosos e raros: o valor e a fragilidade destes documentos desaconselham que eles sejam manuseados por qualquer um.

Por estas três razões, na biblioteca da Abadia só podiam entrar o abade, o bibliotecário e seu auxiliar.

C. A biblioteca como túmulo de um saber secreto

Entretanto, a biblioteca tinha um segredo desconhecido até pelo próprio abade Abbone, o qual “nunca chegou a entender exatamente quais eram os tesouros e os fins da biblioteca” (R.572).

Por fechar num túmulo um saber que queria manter secreto, a biblioteca de *O nome da rosa* é apresentada como símbolo de uma Igreja conservadora, mestra desconfiada e temerosa, que proíbe conhecer certas doutrinas, e que desejaria impedir qualquer progresso intelectual e material, a fim de manter o seu domínio sobre o mundo. Por esta razão, Eco, através de uma das máscaras que quis adotar (cfr. P.20), a condena:

“Esta biblioteca talvez tenha nascido para salvar os livros que contém, mas agora vive para sepultá-los. Por isso tornou-se fonte de impiedade.” (R.449)

O autor de *O nome da rosa* não tem sequer certeza de que a Igreja primitiva e os Padres tivessem querido realmente salvar e conservar o saber da Antigüidade. Daí o “talvez” do texto. No entanto, mais

tarde, de todo modo, a corrupção da Igreja teria transformado a biblioteca, fonte de saber e de virtude, em fonte de impiedade.

Ora, esta tese de que a Igreja, originalmente boa, se corrompeu, é comum a inúmeras seitas heréticas surgidas no final da Idade Média. Espirituais, Fraticelli, Dolcinianos, Irmãos do Livre Espírito, Cátaros, Begardos, Valdenses, Gibelinos, Fedeli d'Amore, todos acusavam a Igreja de ter se corrompido ao aceitar a doação de Constantino. Contra uma Igreja rica e poderosa, dogmática e cristalizada em uma estrutura hierárquica, defendiam a idéia de uma Igreja pobre, espiritual, sem dogmas e sem estrutura, ecumênica e igualitária. Exatamente como a que defende hoje a Teologia da Libertação.

Dante, que foi amigo dos gibelinos e membro dos Fedeli d'Amore, descreveu, no canto XXXIII do seu Purgatório, a transformação do carro da Igreja, que antes transportava Beatriz (aquela que traz a beatitude), num carro deformado pelos dons do poder imperial, sobre o qual passa a ser levada uma meretriz. E Petrarca, ele também um Fedele d'Amore, assim falou da Igreja num célebre soneto:

*Fontana di dolori, albergo d'ira,
Scola d'errori, e tempio d'eresia:
Già Roma, or Babilonia falsa e ria
Per cui tanto si piange e si sospira
(...)*

*Fondata in casta ed umil povertate
Contra tuoi fondatori alzi le corna (...)*¹⁰

10 Fonte de dores, albergue de ira,/escola de erros, e templo de heresia;/Outrora Roma, agora Babilônia falsa e pecadora/Por cuja culpa tanto se chora e se suspira/(...)/Fundada em casta e humilde pobreza/Contra teus fundadores levantas teus chifres... [A tradução é nossa].

Frei Guilherme de Baskerville condena então a biblioteca da Igreja na Idade Média: “Então uma biblioteca não é um instrumento para divulgar a verdade mas para retardar sua aparição?”, pergunta aflito Adso de Melk. Ao que Frei Guilherme responde: “Não sempre e não necessariamente. Neste caso é.” (R.330)

A Igreja, diz a obra de Eco, conservava o saber antigo, mas impedia que ele estivesse ao alcance de todos. O saber, assim, tornava-se o apanágio de um grupo que, com o seu controle, dominava a multidão ignorante. O resultado é que o saber se tornava aristocrático, reservado, e, em extremo, secreto, esotérico.

“A biblioteca é reserva de saber, mas pode manter esse saber intacto somente se impedir que ele chegue a qualquer um, até aos próprios monges” (R.217). A biblioteca feita como um labirinto, “não se abria ao risco do conhecimento” (R.218). “A ciência usada para ocultar ao invés de iluminar. Uma mente perversa preside a santa defesa da biblioteca” (R.206). Tal mente perversa que regia a biblioteca-labirinto da Abadia, fez dela “um lugar onde os segredos permanecem encobertos” (R.121), e não um meio para revelar os segredos da natureza e da História, a fim de servir ao bem estar material ou natural da humanidade.

D. A biblioteca, símbolo de um mundo essencialmente mau

Vimos que a biblioteca da Abadia fôra construída como um labirinto e que suas medidas e partes divisórias representavam o mundo como era conhecido na Idade Média.

Ora, a representação do mundo como um labirinto enganador é típica do pensamento gnóstico, que considerava o demiurgo criador como o autor de um mundo mau. De modo análogo, a biblioteca da Igreja medieval teria sido organizada e dominada por uma mente perversa e diabólica. Assim Umberto Eco, em seu livro,

procura identificar o catolicismo medieval, ou pelo menos uma parte bem representativa dele, com a Gnose.

Parece que, para ele, o pensamento humano – como um pêndulo – só pode estar ou no extremo do racionalismo – no qual ele inclui São Tomás (cfr. P.18 e R.532) – ou no extremo oposto da Gnose irracionalista. Assim, na própria Igreja, como em toda a História, haveria uma luta apenas entre racionalistas naturalistas, que querem construir o Reino neste mundo, a Utopia, e místicos gnósticos, inimigos da razão, e que sonham com a volta ao Éden original e a vinda do Milênio. Nessa luta pendular não haveria uma posição própria do Catolicismo, que é atacado quer pela Gnose, quer pelo racionalismo panteísta.

Em *O nome da rosa*, o autor apresenta a biblioteca da Abadia – isto é, o saber da Igreja na Idade Média – dominada pelo perverso e místico Jorge de Burgos, um inimigo do pensamento racional de Aristóteles e São Tomás. A ele se opunham os que desejavam a liberdade do saber e da investigação intelectual, teses típicas do nominalismo medieval e do racionalismo moderno, representados no livro por Frei Guilherme de Baskerville. Esta luta é a chave que explica todos os mistérios da Abadia e de sua biblioteca, desde os primeiros homicídios até o assassinato do abade que adere ao racionalismo, passando pelas lutas entre hereges e Inquisição, entre o Papa e o Imperador, para culminar no incêndio da biblioteca e da Abadia, isto é, do mundo e da Igreja.

7. A ABADIA, O MUNDO E A HISTÓRIA

A Abadia criada por Eco simboliza, ela também, o mundo medieval e o próprio Universo. Vimos que, conforme diz o autor, a arquitetura é imagem do Universo, dado que ambos são feitos, para

usar as palavras da Escritura, “com peso, número e medida”¹¹ (R.41).

Que a Abadia foi imaginada por Eco como um símbolo da época medieval e do próprio mundo, como da História, ele mesmo o diz:

“Esta abadia é de fato um microcosmo, quando tivermos aqui delegados do Papa João e de Frei Michele estaremos completos” (R.229), comenta Frei Guilherme, ao notar que na Abadia se reuniriam representantes de todo o mundo medieval, então em conflito.

Por outro lado, todas as instituições e estados sociais da época estavam representadas na planta da Abadia.

Em primeiro lugar, convém analisar o modo como é apresentada a igreja abacial, pois este edifício simboliza a própria Igreja Católica na Idade Média. Umberto Eco distingue na construção do edifício religioso duas igrejas, feitas em dois diferentes estilos. A primeira, mais antiga, é uma construção românica, sóbria, solidamente plantada no chão da montanha, mais larga do que alta, para ter mais estabilidade, e encimada por ameias quadradas (cfr.R.57). Essa igreja antiga construída sobre a pedra (sobre Pedro), quase sem adornos, representa evidentemente a igreja primitiva que os sectários –Espirituais, Fraticelli, etc com o aplauso de Frei Guilherme-Eco– consideravam a verdadeira Igreja de Cristo, igreja pobre, sem riquezas materiais, sem estruturas, uma pura igreja espiritual, que depois se corrompera ao ter aceitado a doação de Constantino, no século IV. Começara aí –segundo a opinião herética– a transformação da Igreja pobre naquela que os bispos seguidores do Vaticano II chamam de Igreja Constantiniana.

Esta nova Igreja, subornada pelos donativos do Estado Romano, rica, cheia de adornos, materializada em suas estruturas, petrificada em seus dogmas, é simbolizada pelo segundo edifício, construído

11 Sab. XI, 21

sobre a igreja românica. Eco a descreve como “enriquecida”, “com um excesso de ornamentos” e com “uma agulha ousadamente apontada para a abóboda celeste” (R.57).

Na entrada da igreja abacial, Adso e Frei Guilherme se detêm contemplando o tímpano esculpido em estilo românico. Nele se representa a visão do trono de Deus de Ezequiel –visão que interessou sobremaneira o misticismo gnóstico hebraico¹²– e o Juízo Final, em que Cristo julgará os vivos e os mortos, levando os bons para o céu e condenando os maus ao fogo eterno (cfr.R.57-63). Nesse tímpano estavam representados ainda os sete pecados capitais (cfr.R.61), utilizando-se os mesmos números cheios de significados místicos que aparecem no Apocalipse, e procurando-se obedecer às leis de estética medieval que mandava harmonizar o uno e o múltiplo, o unívoco e o equívoco (cfr.R.60).

Enquanto contemplava esse tímpano apocalíptico, o jovem Adso tem um êxtase místico e conclui:

“Foi então que compreendi que de outra coisa não falava a visão, senão do que estava acontecendo na abadia (...) e compreendi que subíramos ali para sermos testemunhas de uma grande e celestial carnificina” (R.63).

Ora, o Apocalipse narra a História da Igreja nesse mundo, e Adso compreende que nele se retratam também os fatos da Abadia. Portanto, o que se passa na Abadia é uma parábola do que ocorria naquele tempo na História e do que ia ocorrer no futuro, visto que a Abadia representava a Igreja. O próprio autor dá aval a esta interpretação pela boca de Jorge de Burgos:

“o que acontece entre estes muros outra coisa não encobre senão as próprias vicissitudes do século em que vivemos (...) temos diante dos olhos, a cada dia, no grande anfiteatro do mundo e na imagem

12 Cfr. G.G. Scholem, *A Mística Judaica*, pp. 46-81.

reduzida da abadia, as catástrofes precursoras da vinda do Anticristo” (R.453-454).

Pode-se dizer, então, que os fatos narrados em *O nome da rosa* pretendem ser uma parábola da História do mundo.

O poder na Abadia tinha sede na igreja, mas ele se exercia através do controle do saber, isto é, do controle da biblioteca-labirinto. Assim também a Igreja Católica dominaria o mundo medieval por meio do controle do saber e do estudo.

Simbolicamente, Eco situa o cemitério da Abadia entre a igreja abacial e a biblioteca. Entre a religião e o saber, estava a morte. Dois caminhos levavam de uma a outra, da igreja à biblioteca, da religião ao saber. O primeiro, que era visível, passava por entre os túmulos. O segundo, caminho subterrâneo, secreto, passava por entre os mortos. O enigma da morte permitia entrar no labirinto, fornecia a chave de sua entrada, mas não a de seu segredo mais recôndito. E os monges “eram dominados pela biblioteca, por suas promessas [o céu] e por suas proibições [os mandamentos]” (R.216).

Analogamente, através do medo da morte e do que havia no além, a Igreja Católica dominava o mundo medieval ao controlar o estudo e o saber, controlando os segredos e os labirintos da biblioteca do saber humano.

Tanto a igreja medieval quanto a biblioteca eram guardadas por um cinturão de muralhas, símbolo do poder militar, a Nobreza, a serviço da Igreja. No recinto da Abadia havia ainda as oficinas dos artesãos que trabalhavam para os monges e para a Igreja, enquanto fora, longe, montanha abaixo, estendiam-se os campos lavrados pelos camponeses, servos da Abadia, enriquecida pela exploração de seu trabalho, segundo a visão marxista que Eco repete. Clero, Nobreza e Povo estão simbolizados na Abadia. Só não estão presentes, em símbolo, os comerciantes, dos quais se fala como os novos inimigos

do poder monacal, e que se haviam estabelecido nas cidades. (cfr.R.50-151).

Nem mesmo os hereges medievais foram esquecidos por Umberto Eco, que os faz presentes por meio das figuras de Ubertino di Casale –apresentado de modo bastante simpático, apesar de seu misticismo– e dos Dolcinianos, nas pessoas do pobre provedor Remígio e de seu auxiliar, o pitoresco, apesar de sinistro, Salvatore. Eco mostra a heresia e os crimes como uma decorrência necessária do mundo medieval e da própria natureza, tal qual ela é, e os simboliza no esterco que escorre da Abadia emporcalhando a pureza da neve. Assim como da Abadia se divisava “uma baba de detritos escorrer pelas escarpas do torreão meridional, enfeando a neve” (R.38), assim também Eco descreve os hereges “como um lodo que escorria pelas veredas de nosso mundo” (R.222).

É bem claro que a descrição dos detritos da Abadia como lodo do mundo, salienta aspectos negativos da realidade, revelando a revolta ante a existência de misérias atuais da natureza. E a revolta contra essas misérias e males é o primeiro passo no caminho da revolta metafísica, que é a Gnose.

Em síntese, *O nome da rosa* representa o mundo na Abadia e em sua biblioteca, e pretende narrar parabolicamente a História, através dos acontecimentos que nela se desenrolam. Nesse mundo labiríntico, desenvolve-se uma história labiríntica, cujo significado as diversas filosofias da História buscam esclarecer.

O LABIRINTO DA HISTÓRIA

Do ponto de vista natural, a História, como todo labirinto, esconde seu caminho real e apresenta aos olhares dos homens uma multidão de caminhos falsos, que as ilusões, os erros e os vícios humanos consideram ilusoriamente como verdadeiros.

Somente no Juízo Final saber-se-á qual foi o caminho traçado pela Providência entre o Éden e o Paraíso celestial. Até lá, pode-se apenas vislumbrar esse caminho através das luzes da Filosofia Cristã da História. Mesmo com o auxílio da Revelação, o percurso desenhado por Deus na História –caminho certo por linhas tortas– nos parece pouco claro enquanto vivemos. E, no entanto, ele foi traçado por Deus para conduzir o homem ao Céu e para sua maior glória. E é bem falsa a opinião expressa por Eco de que a História conduz ao Nada (cfr.R.562).

Vimos que o autor de *O nome da rosa* procura simbolizar a História nos acontecimentos da Abadia. Ora, no enredo do livro podem-se distinguir várias séries de acontecimentos de natureza diversa, que se imbricam uns nos outros, formando o que ele chama

de labirinto maneirista (cfr.P.46), caso conduzam a um fim, ou rizoma, caso não levem a lugar nenhum.

Todos os labirintos menores do enredo do livro se entrelaçam para constituir o labirinto global da obra, símbolo do grande labirinto da História. Cada labirinto, isolado dos demais, conduz a um beco sem saída, ou melhor, a um outro labirinto ainda mais complicado e mais profundo. Cada um, isolado, é um falso caminho. Um só é o caminho verdadeiro, mas ele só pode ser encontrado se levados em conta os falsos, por menos importantes que sejam. E estes só se explicam com a chave do caminho real do labirinto mais profundo.

Na história relatada por Eco, podemos distinguir as seguintes séries de acontecimentos, símbolos dos diversos labirintos constitutivos do grande labirinto da História:

I. O LABIRINTO DOS EVENTOS

As pequenas tragédias, os acidentes, as pequenas lutas, triunfos e derrotas, os crimes, as doenças, enfim, os fatos ocasionais do cotidiano, *de per si*, não determinam, nem explicam a orientação do curso da história. Entretanto, seu encadeamento pode provocar, sem intencionalidade, mudanças profundas. Eles não explicam a História, mas só podem ser compreendidos inteiramente à luz dela.

Eco representa tais eventos na sequência de crimes passionais ocorridos na Abadia. Ele confessa que escolheu eventos de natureza policial para melhor despistar os leitores ingênuos e superficiais que, arrastados pela narrativa dos crimes e de suas pistas, se vêem num intrincado e misterioso labirinto. Os crimes não explicam o mistério da Abadia, assim como os eventos quotidianos não explicam a História. Pelo contrário, é a História que explica os eventos indivi-

duais diários. É o mistério mais profundo da Abadia que explica os crimes.

2. O LABIRINTO RELIGIOSO

Sutilmente o leitor ingênuo é levado a suspeitar de que os crimes passionais foram praticados por razões religiosas pelos hereges infiltrados na Abadia. Eco monta um emaranhado intrincado de heresias em que se misturam Espirituais, Fraticelli, Dolcinianos, Irmãos do Livre Espírito, Cátaros, Beguinos, Valdenses, Flagelantes, Pastoureaux, etc., e no qual Adso — e o leitor comum, desconhecedor da História da Igreja — se perde com facilidade. Tal é a complexidade da luta entre a Igreja e as seitas, entre inquisidores e hereges, que Umberto Eco leva o leitor a pensar que ortodoxia e heresia se equivalem, e que suas disputas, apresentadas como bizantinices ridículas, são meros pretextos para a Igreja manter o seu domínio sobre o rebanho e melhor explorá-lo economicamente.

A questão ortodoxia-heresia seria apenas uma camada superficial da História bastando cavar um pouco para descobrir, subjacente às questiúnculas teológicas, o problema econômico.

3. O LABIRINTO ECONÔMICO

Pastores e cães de guarda (Clero e Nobreza medievais) lutariam entre si na Idade Média, procurando obter as maiores vantagens na exploração das ovelhas do rebanho (o Povo). As seitas heréticas medievais teriam sua gênese na exploração e marginalização de grupos sociais inferiores. Quando um grupo se tornava por demais poderoso, a Igreja legitimava suas opiniões religiosas, a fim de absorvê-lo.

Esta apresentação marxista da luta entre heresia e ortodoxia não explica, porém, tudo. Ela conduz a um labirinto mais profundo, que é a luta pelo poder na sociedade medieval.

4. O LABIRINTO DO PODER POLÍTICO

Eco toma a luta entre o Papa João XXII e o Imperador Luís II da Baviera –cujas embaixadas se encontram na Abadia– como paradigma da luta entre Igreja e Estado pelo controle da sociedade na História. Papado e Império utilizavam as riquezas, as disputas teológicas, e até os menores eventos quotidianos para mutuamente se combaterem e adquirirem o controle absoluto do poder na sociedade medieval. Nesse combate, utilizava-se também a tática da infiltração na cidadela inimiga. Daí este labirinto político conduzir a outro, mais profundo, que seria o do controle do poder na Igreja.

5. O LABIRINTO ECLESIAÍSTICO

Na Abadia, tomada como exemplo parabólico do Mundo e de sua História, desenvolve-se uma luta acirrada pelos cargos de domínio. Disputa-se o posto de abade, o de bibliotecário e o de auxiliar de bibliotecário. Surgem facções. No momento focalizado pela narrativa, o abade, embora italiano, entregara os cargos-chaves a monges estrangeiros. A facção dos monges italianos não se conformava com isso, pois pretendia que uma Abadia em terras da Itália fosse governada apenas por italianos.

Além disso, os italianos não se resignavam com a decadência em que caíra a Abadia. Pretendiam fazer algo para deter esta perda de poder e de influência na sociedade, mas dividiam-se quanto à melhor solução para o problema.

Estas disputas são símbolo dos embates pelo domínio do Papado –mesmo nos dias de hoje– entre as diversas facções eclesiásticas, conservadoras, tradicionalistas, progressistas. Luta-se para que seja eleito Papa um candidato de determinada linha doutrinária. Portanto, a luta pelo poder pontifício e pelo controle das Congregações Vaticanas –especialmente pela atual Congregação da Doutrina da Fé, o ex-Santo Ofício, controladora do saber na Igreja– se encaixam num outro problema: o doutrinário.

6. O LABIRINTO DOUTRINÁRIO OU DO SABER

Neste ponto concentram-se as questões mais complexas focalizadas pelo *O nome da rosa*. No tempo em que transcorre o romance – início do século XIV– registravam-se grandes controvérsias filosóficas. A questão dos universais, mais do que nunca, agitava as universidades. Realistas platonizantes, nominalistas seguidores de Guilherme de Ockham, e realistas moderados, como os aristotélicotomistas, se digladiavam nas cátedras universitárias. O triunfo de uma dessas correntes implicaria em transformações profundas na Igreja, no Estado, na Sociedade, na Cultura e na Ciência. Era o futuro da civilização e da humanidade que estava em jogo.

Entretanto, nessa luta doutrinária, punham-se em foco questões muito variadas e complexas, entre as quais citamos:

- Existe a verdade? Pode o homem conhecê-la com certeza?
- É conveniente dar a conhecer toda a verdade? E a todos?
- Deve-se permitir completa liberdade nas questões do saber? Deve-se, pelo contrário, controlar o conhecimento? Quem deve controlá-lo?

Estas questões conduzem a um outro labirinto: o da alma humana. Considerando a natureza do homem, aquilatando o real valor

da razão, encontrar, então, qual o verdadeiro meio para alcançar a ciência e a sabedoria.

7. O LABIRINTO DA ALMA

Depreende-se da apresentação de Umberto Eco que na História haveria apenas duas tendências: a racionalista e a mística, a edipiana e a tiresiana. A primeira defende a tese de que a razão humana, sem a Graça e sem a Fé, é capaz de resolver todos os mistérios da natureza e de solucionar todos os problemas. A segunda nega qualquer valor à razão e afirma que a natureza mais íntima do ser não precisa de controle algum porque é divina, e que tudo que é material é também intrinsecamente mau, devendo ser repudiado e não compreendido ou controlado. Eco nem cita a terceira posição possível, que é a de São Tomás e da Igreja Católica, segundo a qual a razão é boa, mas não entende tudo, necessitando da Fé e da Graça; e que, de outro lado, aceita a bondade da criação material e nega a divindade do espírito humano, condenando todo misticismo gnóstico.

Os racionalistas pretendem que com a razão humana, sendo capaz de entender absolutamente todas as coisas, todo mistério será descerrado e todo mal será vencido pela Ciência e pela Técnica que, com o tempo, criarão a Utopia. Esta é, pois, uma tendência naturalista, cientificista e otimista.

A ela se opõe, no extremo oposto, a tendência mística, que considera a razão humana enganadora e má. Pela razão tudo é definido, e, ao definir as coisas, a razão tudo separa, tudo isola, impedindo a compreensão do todo, destruindo a possibilidade de união de todos os seres numa divindade misteriosa que tudo englobaria. O estilhaçamento do universo realizado pelos conceitos racionais aniquilaria o Todo divino. Como já mostramos, essa é uma tendência

gnóstica, que vê o universo material como produto de um Deus mau. Radicalmente pessimista, essa tendência para a Gnose mística condena o mundo e a razão, a carne e a Ciência, a mulher e o riso, o progresso e a vida.

Repetimos: Eco descreve a História como se só pudessem existir estas duas posições. Ele nem cita a posição católica que se opõe a estas duas correntes.

Estas duas tendências, antagônicas entre si e ambas opostas ao pensamento tomista, têm como símbolos típicos Édipo e Tirésias. No livro *O nome da rosa*, a corrente racionalista-panteísta é representada e defendida por Frei Guilherme de Baskerville, discípulo e amigo de Guilherme de Ockham, enquanto a corrente místico-gnóstica é representada pelo monge bibliotecário cego, Jorge de Burgos. Eles lutam pela posse do II Livro da Poética de Aristóteles, que trataria da comédia e do riso. Em torno desta questão é que giram todos os demais problemas: o do saber; o do poder na Igreja; o da luta entre o papado e o Império, entre a Igreja e o Estado; o problema da chamada exploração econômica; a luta entre ortodoxia e heresia; enfim, o problema dos crimes passionais ocorridos na Abadia. Em outras palavras, toda a História do Mundo teria por ponto axial a luta entre os racionalistas panteístas e os místicos gnósticos, excluída inteiramente a posição da Igreja Católica e do tomismo, que Eco insinua coincidir às vezes com a do gnóstico Jorge de Burgos, outras vezes com o racionalismo.

Neste conflito, os místicos gnósticos, dominados por seu irracionalismo fanático, estão dispostos a antes incendiar o mundo e a destruir a humanidade do que permitir o triunfo dos racionalistas, continuamente dominados “pela cobiça de coisas novas”, como Eco diz duas vezes, citando em italiano as palavras iniciais da encíclica *Rerum novarum*: “*Rerum novarum (...) cupidine*” (R.217, 522).

Por isso, Umberto Eco afirma, nas *Postille*, ser necessário que o romance terminasse com o incêndio da Abadia. Para não entregar o livro de Aristóteles sobre o riso ao racionalista Guilherme de Baskerville, para impedir que os racionalistas utilizassem o riso como arma para destruir a Igreja, o cego Jorge de Burgos prefere incendiar a biblioteca e a igreja abacial, microcosmo da época medieval, símbolo do Mundo e de sua História.

Penetremos então, agora, nestes sucessivos labirintos de Eco a fim de melhor estudá-los.

O LABIRINTO DOS EVENTOS

Em uma abadia beneditina nos Alpes marítimos italianos, em 1327, chegam Frei Guilherme de Baskerville, um franciscano que se declara discípulo de Roger Bacon e amigo de Guilherme de Ockham, e o jovem Adso de Melk, noviço da ordem de São Bento. Frei Guilherme vinha como precursor da embaixada que o imperador Luís da Baviera tinha enviado para conferenciar com os representantes do Papa João XXII.

Já os nomes escolhidos por Umberto Eco para estes personagens são significativos. O nome Guilherme de Baskerville evoca, evidentemente, o famoso conto policial de Conan Doyle *O Cão dos Baskerville*, o que associa o investigador dos crimes da Abadia, Frei Guilherme, a Sherlock Holmes. Tanto mais que seu acompanhante e discípulo, Adso, tem um nome consonante com o do Dr. Watson.

Mas não são apenas os nomes que lembram Sherlock. A própria descrição da pessoa de Frei Guilherme feita por Eco tem muito a ver com a figura do famoso detetive. Mais: são coincidentes até a cópia. Vejamos, em paralelo, os textos deste e de Conan Doyle.

Trecho do *O nome da Rosa*:

“Era pois a aparência física de Frei Guilherme de tal porte que atraía a atenção do observador mais distraído. Sua estatura superava a de um homem normal e era tão magro que parecia mais alto. Tinha olhos agudos e penetrantes, o nariz afilado e um tanto adunco conferia ao rosto a expressão de alguém que vigia, salvo nos momentos de torpor, dos quais falarei. Também o queixo denunciava nele uma vontade firme (...) Vi-lhe sempre as mãos cobertas pela poeira dos livros, pelo ouro das miniaturas ainda frescas, pelas substâncias amareladas que tocara no hospital de Severino. Dava a impressão de não poder pensar a não ser com as mãos” (R.26-28). “Sua energia parecia inexaurível quando o colhia um excesso de atividade” (R.26).

Trecho de *Um estudo em vermelho*

“Até seu físico era tal que despertava a atenção do mais descuidado observador. Quanto à sua estatura, passava de um metro e oitenta, mas era tão magro que parecia mais alto ainda. Seus olhos eram agudos e penetrantes, e seu nariz delgado e aquilino acrescentava às suas feições um ar de vigilância e decisão. Também o queixo, quadrado e forte, indicava nele um homem resoluto. (...) Suas mãos andavam invariavelmente salpicadas de tinta e manchadas por substâncias químicas (...) Nada era capaz de ultrapassar a sua energia quando era tomado por um excesso de atividade”.¹

É claro que Eco quis fazer de seu Frei Guilherme uma cópia de Sherlock Holmes. O leitor ingênuo ficará encantado por ter encontrado um “plágio” de Eco, e pensará que a trama policial

¹ Conan Doyle, *Um estudo em vermelho*, Círculo do Livro, São Paulo, p. 17.

constitui o que há de mais importante em *O nome da rosa*. Quanta alegria na ilusão do entendimento superficial!

Por outro lado, o franciscano Frei Guilherme evoca Guilherme de Ockham. Nas *Postille al nome della rosa*, diz Umberto Eco: “Eu precisava de um investigador possivelmente inglês (...) que tivesse um grande sentido de observação e uma particular sensibilidade para a interpretação dos indícios. Estas qualidades não se encontram senão no âmbito franciscano, e depois de Roger Bacon (...) um franciscano do século XIV e inglês, não podia ignorar a disputa sobre a pobreza, especialmente se era amigo, seguidor ou conhecedor de Ockham (diga-se de passagem que, a princípio, eu tinha decidido que o investigador devia ser o próprio Ockham, depois abandonei a idéia, porque humanamente o Venerável Inceptor me é antipático)” (P.25).

O nome de Adso, por sua vez, pode muito bem ser derivado do verbo latino *adsum*, que significa estar presente. É através de Adso –da testemunha presente aos fatos– que o autor narra sua história. Apesar de tudo ver, Adso –di-lo Eco– nada compreenderá do que presenciou, nem mesmo ao tornar-se velho. O propósito declarado de Eco foi “fazer compreender tudo através das palavras de alguém que não compreende nada” (P.32).

Estes dois personagens centrais são as máscaras pelas quais se expressa o autor da obra. Adso é a boca, enquanto Frei Guilherme é o pensamento de Eco, ou pelo menos o pensamento para o qual vão suas simpatias. “Uma máscara, era disso que eu precisava” (P.20).

Na Abadia –palco do romance– ocorrem vários crimes seguidos, aparentemente causados por razões passionais. Monges dominados por vícios contrários à natureza aparecem assassinados de modo misterioso.

Pouco a pouco, se faz compreender que o homossexualismo não foi o motivo mais profundo dos crimes. Alguém se aproveitou da

paixão sodomítica dos monges para obter um misterioso livro guardado secretamente no local mais recôndito da biblioteca da Abadia, onde somente o abade, o bibliotecário e seu auxiliar direto tinham direito de entrar. A existência deste livro — o II Livro da Poética de Aristóteles, que trataria do riso — era desconhecida pela maioria dos monges. Apenas alguns sabiam dele, mas estavam proibidos de lê-lo e não podiam alcançá-lo.

Insinua-se ainda que os crimes seguem uma ordem apocalíptica. Em cada um dos crimes, algumas circunstâncias coincidem com as palavras pelas quais as sete trombetas do Apocalipse anunciam as catástrofes do final dos tempos.

O primeiro monge a ser encontrado morto é o miniaturista Adelmo de Otranto. Seu corpo aparece despedaçado ao pé da muralha, em meio ao granizo e à neve, como se tivesse sido lançado do alto da torre da biblioteca. Ora, a primeira trombeta do Apocalipse proclama: “E o primeiro anjo tocou a trombeta e formou-se uma chuva de granizo e fogo misturado com sangue que foi atirada sobre a terra”.²

O monge morto era um jovem de aparência um tanto feminina, cujo espírito se comprazia em traçar iluminuras grotescas, nas quais invertia a ordem natural, apresentando um mundo monstruoso e invertido. Nas margens dos saltérios, ele costumava pintar estranhas figuras híbridas, monstros, cuja descrição lembra as pinturas do adamita e alquimista gnóstico Jeronimus Bosch. “Tratava-se de um saltério às margens do qual se delineava um mundo ao avesso em relação àquilo [sic] com que se habituavam nossos sentidos. Como se à margem de um discurso, que por definição é o discurso da verdade, se desenrolasse, profundamente ligado a ele, um discurso mentiroso sobre um universo virado de cabeça para baixo”

2 Apoc. 8,7

(R.97). O miniaturista Adelmo não poupava nem mesmo o próprio Deus em suas iluminuras blasfemas. Num Livro de Horas, as iniciais das palavras com que os anjos cantam a Santíssima Trindade – Sanctus, Sanctus, Sanctus – formavam três macacos se entrebeijando. Três bocas simiescas num só ósculo impudico e obsceno. O narrador insinua, pois, que Adelmo não só tendia à inversão sexual, como também à inversão metafísica, própria da Gnose (cfr.R.98).

Os diálogos subsequentes logo apontam como suspeito da morte de Adelmo o monge Berengário, ele também de aspecto feminóide: “seus olhos [como os de Adelmo] pareciam os de uma mulher lasciva” (R.104). Berengário era o auxiliar do bibliotecário, e, como tal, tinha livre acesso à misteriosa biblioteca da Abadia e a seus livros proibidos.

Nos dias posteriores, as mortes misteriosas se sucedem. O monge Venâncio de Salvamec é encontrado morto, dramaticamente metido num tonel no qual se guardara o sangue de porcos. Ora, a segunda trombeta do Apocalipse diz que a terça parte do mar se converterá em sangue.³

Depois, é a vez de Berengário de Arundel: ele é descoberto nu, dentro de uma banheira cheia de água, aparentemente afogado, mas com os dedos e a língua enegrecidos por um veneno potente. E a terceira trombeta do Apocalipse fala das fontes das águas transformadas em absinto.⁴

A quarta trombeta do Apocalipse anuncia que “foi ferida a terça parte do sol, e a terça parte da lua e a terça parte das estrelas”.⁵ E a quarta vítima – o monge herborista Severino – é encontrado com o

3 Cfr. Apoc. 8,8

4 Apoc.8,10-11

5 Apoc. 8,12

crânio esfacelado por ter sido golpeado com uma esfera armilar astronômica, que fica com seus aros de bronze amassados.

No dia seguinte, Malaquias de Hidelsheim, que como bibliotecário tinha as chaves da biblioteca e era o encarregado de fechá-la ao cair da noite, em pleno coro da igreja, durante a salmodia das horas canônicas, cai dramaticamente morto por envenenamento. E a quarta trombeta apocalíptica profetiza: “E vi uma estrela cair do céu sobre a terra, e foi-lhe dada a chave do poço do abismo (...) E abriu o poço (...) e saíram gafanhotos (...) com o poder dos escorpiões”⁶

A sexta vítima acaba morrendo no desenlace da intriga, durante o incêndio da biblioteca. É o próprio abade. Ora, a sexta trombeta do Apocalipse fala de fogo.

Finalmente, a sétima trombeta. O anjo da última trombeta ordena ao apóstolo: “Toma o livro e devora-o, e ele fará amargar o teu ventre, mas na tua boca ele será doce como o mel. E tomei o livro da mão do anjo e devorei-o; e na minha boca era doce como o mel; mas depois que o devorei o meu ventre ficou amargurado”.⁷ Paralelamente a este texto, a sétima vítima, o monge cego, Jorge de Burgos que envenenara o livro proibido, para que ele não fosse apoderado pelo racionalista Frei Guilherme de Baskerville, come o livro e morre envenenado por ele.

Como se vê, Eco faz “a série dos crimes seguir o ritmo das sete trombetas do Apocalipse” (R.528), para que os leitores ingênuos e imaginativos – tanto quanto o racionalista Frei Guilherme – se equivoquem. “Fabriquei um esquema falso para interpretar os movimentos do culpado e ele se adequou a este esquema. E foi justamente esse falso esquema que me colocou na sua pista” (R.473), diz

⁶ Apoc. 9,1-5

⁷ Apoc. 10, 9-10

Frei Guilherme. E Umberto Eco diz nas *Postille* que sua obra é “um romance policial onde se descobre muito pouco, e o detetive acaba derrotado” (P.45).

Os crimes ocorridos não explicam o real mistério da Abadia, mas são explicados por ele. Assim também, como já vimos, não são os eventos quotidianos que dão a chave da História. Pelo contrário, é a História que neles se reflete e os explica.

Não é o esquema apocalíptico que permite explicar os fatos criminosos da Abadia, nem seria o Apocalipse (livro profético que revela a História futura da Igreja e do mundo), que permitiria compreender a História, diz Umberto Eco. Assim como Frei Guilherme se equivocou ao seguir o esquema apocalíptico, equivocaram-se também, por exemplo, os Fraticelli ao tentarem compreender a História seguindo a interpretação de Joaquim de Fiore e de João Pedro Olivi. E a alusão aos Fraticallei começa a introduzir o leitor no segundo labirinto de *O nome da rosa*, no labirinto religioso.

Abandonando então os caminhos tão equívocos dos eventos, Eco leva os leitores um pouco menos simples a seguirem outros falsos indícios. É assim que a figura mística de Ubertino di Casale e a do monstruoso e babélico dolciniano Salvatore abrem, para os leitores, as portas do confuso labirinto das heresias medievais.

O LABIRINTO RELIGIOSO

Nas suas *Postille* (P. 65), Umberto Eco afirma que “cada um tem uma idéia própria, geralmente deturpada, da Idade Média”. Uma dessas idéias deturpadas, que o romance de Eco ajuda a deturpar ainda mais, é a respeito da luta ortodoxia-heresia nessa época. Não cremos – muito pelo contrário – que *O nome da rosa*, e muito menos a película de mesmo nome, tenham contribuído para desfazer as imagens populares deformadas que circulam sobre a Inquisição e as heresias medievais. Pelas páginas do romance passam fugitivamente Espirituais, Dolcinianos, Patarinos, Cátaros, Pastoureaux, Irmãos do Livre Espírito, Beguinos, Flagelantes, Arnaldistas, etc. Cada um deles com uma teoria própria, uma mais descabelada que a outra, de modo a introduzir o leitor comum num torvelinho de idéias, nomes, movimentos vislumbrados à luz fantasmagórica das labaredas da Inquisição. Francamente, não é assim que se há de fazer compreender objetivamente o problema.¹

¹ Ao leitor que deseje conhecer de modo mais objetivo tais movimentos, aconselhamos ler os diversos livros especializados que citamos na pequena bibliografia no final

No final da Idade Média, multiplicaram-se as seitas e movimentos religiosos na mesma proporção em que se dava o desenvolvimento urbano e comercial. Norman Cohn, em seu livro *The pursuit of the milenium*, mostra que —ao contrário do que em geral se pensa e do que largamente se propaga e que o autor de *O nome da rosa* repete— o aparecimento e crescimento das seitas não está ligado à miséria, mas sim a um desenvolvimento econômico rapidamente crescente, que produz uma desestruturação da sociedade tradicional.

Entre todas as heresias medievais, destacou-se uma, que passou a ser tida como que a heresia por excelência: o Catarismo. Cátaro e herege passaram a ser sinônimos. O Catarismo teve tal expansão que ameaçou o domínio da Igreja Católica na Europa. Os cátaros dominaram todo o Languedoc, a Provença, e tiveram muita influência no nordeste da Espanha, na Lombardia e no centro da Itália, na atual Yugoslávia e nos Bálcãs. Temporariamente vencidos pelos cruzados de Simão de Montfort e de Luís VII, combatidos pela Inquisição, os cátaros procuraram ocultar-se para sobreviver. Difundiram então suas idéias, de modo velado, através de obras poéticas. Muitas poesias trovadorescas e dos poetas do Dolce Stil Nuovo eram, de fato, obras cripto e filo cátaras.²

No século XIV, a derrocada do poder papal, consumada pelo Atentado de Anagni, pelo Cativoiro de Avignon e, depois, no século XV, pelo Grande Cisma do Ocidente, permitiu a proliferação dos movimentos sectários e heréticos nas sociedades desestruturadas pelo rápido progresso urbano e econômico.

A crise doutrinária foi particularmente aguda no seio da Ordem

desta obra, particularmente as obras de Dennis de Rougemont, Norman Cohn, Nachman Falbel, Marjorie Grieses, Steve Runciman, M. de Roquebert e Arno Borst. 2 Cfr. Michel de Roquebert, *L'épopée cathare*, as obras de René Nelly e de Arno Borst sobre os Cátaros, bem como o livro de Luigi Valli *Il linguaggio segreto di Dante e dei Fedeli d'Amore* e a obra *L'amour et l'occident* de Dennis de Rougemont.

dos Franciscanos, e principiou quando o próprio São Francisco ainda vivia. A questão fundamental em debate dizia respeito ao voto de pobreza e ao direito de propriedade dos monges e da própria Igreja. Alguns pretendiam que a pobreza pregada por São Francisco devia ser absoluta, não podendo o frade ter, por exemplo, duas túnicas, nem que esta única túnica permitida ultrapassasse os joelhos, pois uma túnica mais longa seria já um luxo supérfluo. Aplicando essa idéia radical de pobreza à Igreja, tais franciscanos diziam que assim como Cristo fora absolutamente pobre, esquecendo-se de que o evangelho faz referência a uma bolsa de Cristo, da qual Judas cuidava- assim também a Igreja não deveria possuir absolutamente nada. Aceitando a chamada Doação de Constantino (qual se acreditava ter ela sido), a Igreja teria se corrompido e se transformado na meretriz de Babilônia de que fala o Apocalipse. Os hereges pretendiam ainda construir uma nova sociedade, em que não haveria mais nem ricos nem pobres.

Inspirando-se nas doutrinas apocalípticas e quiliásticas do abade Joaquim de Fiore (1135-1202), esses franciscanos seguiram as teses de Frei Gerardo di Borgo de San Donino e de Frei Pedro João Olivi (1248-1298), e esperavam para breve o Reino de Deus na terra. Nesse Reino do Espírito Santo, isto é, no Reino do Amor, todos os homens seriam bons, não havendo mais nem propriedade, nem lei, porque tudo seria regido pelo amor.³

Como se vê, essas teorias milenaristas são muito semelhantes às propugnadas hoje pelos corifeus da chamada Teologia da Libertação, bem como pelos partidos totalitários e por seitas pentecostais.

A crise doutrinária nos ambientes franciscanos deu origem à própria lei evangélica, e que a Igreja não poderia ter propriedades. A tese da pobreza absoluta de Cristo foi condenada como herética

³ Cfr. Nachman Falbel, op. cit. pp. 123-128-351; cfr. M. Reeves, *The influence of prophecy in the latter middle Ages*.

pelo Papa João XXII na Constituição Apostólica *Cum inter nonullos*, em 1323.⁴ Ubertino foi um místico ardoroso que defendeu as teses condenadas de Frei Pedro João Olivi e as dos Espirituais no tratado *De paupertatis Christi*. Ao mesmo tempo, porém, ele atacava os franciscanos mais extremados que ele mesmo – os chamados Fraticelli – especialmente o grupo liderado primeiro por Gerardo Segarelli e posteriormente por Fra Dolcino.

Os Dolcinianos eram antinomistas. Viviam em promiscuidade sexual e em comunidade de bens. Eram rebeldes às autoridades eclesiásticas e civis.

Beguinos e Begardos eram os nomes dados especialmente aos membros da Ordem Terceira de São Francisco que defendiam as teses de Olivi.

As idéias do franciscanismo sectário eram bem vistas por todos os gibelinos e imperiais partidários da supremacia do Império sobre o Papado, do Estado sobre a Igreja.

Os grandes teólogos do franciscanismo sectário – Guilherme de Ockham, Marsílio de Pádua, Jean de Jandum – apoiaram a luta do Imperador Luís da Baviera contra o Papado. Foram tais teólogos que lançaram as bases teóricas do Estado moderno, laico, popular e tendente ao totalitarismo.

A essas correntes sectárias se misturavam ou se opunham outras heresias de caráter gnóstico, como a dos Irmãos do livre Espírito, de tendências eckhartianas, os Pastoureaux, os Flagelantes, etc. Hereges místicos e hereges racionalistas, ainda que não concordantes entre si, aliavam-se contra o inimigo comum, a Igreja Católica e seu Papa. “Era como um lodo que escorria pelas veredas do nosso mundo” (R.222), assim como o estrume escorria, no meio da neve, pelas escarpas da montanha da Abadia (cfr.R.37 e 38).

⁴ Denzinger U. 425.

Todas estas lutas teológicas e políticas formam o fundo de quadro do romance de Eco. Neste fundo, algumas figuras aparecem misteriosamente esfumadas (Fra Dolcino), ou se destacam para encaminhar o leitor por caminhos falsos na tentativa de solucionar o mistério da Abadia.

Frei Guilherme, Adso e o leitor enganado entram nesse labirinto das heresias, ao penetrarem na igreja abacial. Na porta, eles se detêm contemplando o tímpano esculpido, onde se retrata o Juízo Final e, nele, a história da Abadia. Adso cai então num êxtase do qual é despertado pelo grito distintivo dos dolcinianos ou Pseudo-Apóstolos: *Penitenziagite* (palavra com que os Dolcinianos anunciavam o fim próximo deste mundo e a chegada dos tempos apocalípticos com a instauração do Reino Messiânico). Quem grita é a figura monstruosa, babélica e pitoresca de Salvatore. Figura monstruosa no rosto e na alma. Figura babélica por sua linguagem, mistura de muitas línguas de então (langue d'oc, latim macarrônico, italiano, francês, catalão, português, espanhol), assim como o seu pensamento era um aranzel disparatado onde relampagueavam os delírios de todas as seitas.

Entrando na igreja abacial, Frei Guilherme se encontra com o líder dos Espirituais, Ubertino di Casale, que, fugindo da perseguição movida pelo Papa João XXII contra sua seita, encontrara refúgio entre os beneditinos. No romance, Umberto Eco faz Ubertino levar consigo para a Abadia dois outros frades que haviam se envolvido nas aventuras delituosas dos Dolcinianos, no Piemonte, os frades Remígio de Voragine, que se tornou o provedor da Abadia, e Salvatore.

No embate entre racionalistas e místicos evocado pelo romance, Ubertino é apresentado com certa simpatia, embora também como inimigo claro do racionalismo de Frei Guilherme. Eco lembra que este célebre líder dos Espirituais se imaginara, um tempo, transfor-

mado na penitente Maria Madalena (cfr.R.71), e o faz ter atitudes ambíguas, como por exemplo, quando acaricia o jovem Adso. Entre seu exaltado amor místico pela Virgem Maria e o amor carnal desenfreado dos Dolcinianos quase não se vê diferença. Eco faz Adso insinuar a tese absurda de que a sensualidade e o misticismo têm a mesma raiz, o que torna muito semelhantes santos e hereges, virgens e meretrizes.

Ubertino se manifesta no romance como adverso à razão. Apesar de Ockham ter sido aliado político dos Espirituais em sua luta contra o Papado, Eco monta este diálogo, no qual se vê claramente para que lado pendem as simpatias do autor do romance.

Falando de Ockham, diz Ubertino a Frei Guilherme :

“Não me agrada. Um homem sem fervor, todo cabeça, nada coração’.

‘Mas é uma boa cabeça’, contesta Frei Guilherme.

‘Pode ser, mas o levará ao inferno.’

‘Então eu o encontrarei lá embaixo, e discutiremos lógica” (R.74).

Contra o nominalismo racionalista de Frei Guilherme, Ubertino argumenta: “Certas coisas se sentem com o coração. Deixa falar o teu coração, interroga os rostos, não escuta as línguas...” (R.79-80). Ele lamenta que “os mestres de Oxford tenham ensinado Frei Guilherme a idolatrar a razão, “minguando as capacidades proféticas do seu coração” (R.83). E o aconselha: “Joga fora os teus livros”. Ao que ironicamente responde Frei Guilherme: “Guardarei apenas o teu” (R.83).

Entretanto, embora de tendências tão opostas, Ubertino tem pelo racionalista Frei Guilherme um afeto terno. Por seu lado, também o frio nominalista inglês manifesta, nas atitudes, uma grande ternura pelo ardoroso místico.

Essa atração mútua entre elementos de tendências antagônicas repetir-se-á na relação entre o místico cego e assassino Jorge de

Burgos e o frio racionalista Guilherme de Baskerville, que, durante todo o romance, agem como “dois homens, a postos para uma luta mortal, [que] se admiram reciprocamente, como se cada um tivesse agido apenas para obter o aplauso do outro” (...) “Cada um dos dois interlocutores marcando, por assim dizer, misteriosos encontros com o outro, cada um aspirando secretamente à aprovação do outro, que temia e odiava” (R.531). Estranha atração dos contrários que lembra as idéias alquímicas e gnósticas da igualdade e atração dos opostos, tal qual as repete a dialética marxista.

As misteriosas andanças e palavras do dolciniano Salvatore, as intrigantes coincidências das circunstâncias dos crimes com as palavras anunciadas pelas sete trombetas do Apocalipse — livro tão caro e fundamental ao pensamento dos Espirituais e Fraticelli — levam o leitor a lançar suas suspeitas sobre os hereges da Abadia, como chave e solução para os crimes que lá se dão. Simbolicamente, isto significa que os crimes da História seriam explicados pela revolta herética contra a ortodoxia.

O próprio abade Abbone impele explicitamente Frei Guilherme e o leitor a entrarem neste labirinto religioso pois, ao tratar do problema cátaro e dos hereges franciscanos, diz ele a Frei Guilherme: “falei sobre essas coisas porque penso que aí há uma relação, entendeis? Uma relação possível, ou seja, que os outros podem estabelecer uma relação entre os crimes que aqui ocorreram e as teses de vossos confrades” (R.182). Note-se que Abbone não afirma haver de fato essa relação, mas sua possibilidade, isto é, ser possível a alguém levantá-la.

O jovem Adso de Melk, atraído pelo mistério que envolvia o nome de Fra Dolcino, interroga Salvatore, que lhe fala dos estranhos grupos sectários que frequentou. Informa-se com Ubertino a respeito da *mala pianta* dolciniana e procura saber como distingui-la da erva boa. Lê na biblioteca uma história de Fra Dolcino. Re-

corda então a execução de um herege na fogueira, em Florença, que se comportara como um mártir. Adso, confuso, já não tem mais noção do certo e do errado, do avesso e do direito. Os fatos da vida religiosa lhe parecem tão equívocos quanto o saltério iluminado com as iluminuras de Adelmo, nas quais aparecia um mundo *upside down*. Onde a verdade? Onde o erro? Adso vai então indagar de seu mestre, Frei Guilherme, ex-inquisidor, acerca de como distinguir a ortodoxia da heresia, a verdade do erro, o bem do mal, a santidade do vício.

Para ilustrar seu pensamento, Frei Guilherme se socorre de uma imagem: “Pensa num rio, denso e majestoso, que corre por milhas e milhas entre robustas barragens, tu sabes onde está o rio, onde a barragem, onde a terra firme. A um certo ponto o rio, por cansaço, porque correu por muito tempo e muito espaço, porque se aproxima do mar, que anula em si todos os rios, não sabe mais o que seja. Torna-se o próprio delta. Permanece talvez um braço maior, mas muitos se espalham em todas as direções, e alguns confluem novamente uns nos outros, e não sabem mais o que é a origem de que, e às vezes não sabemos que é o rio ainda, e o que já é o mar.... O corpo da Igreja, que foi por séculos o corpo da sociedade inteira, o povo de Deus [sic!], tornou-se muito rico, denso, e arrasta consigo as escórias de todos os países que atravessou, e perdeu a própria pureza. Os braços do delta são, se quiseres, outras tantas tentativas do rio de correr o mais rápido possível para o mar, ou para o momento da purificação. Mas a minha alegoria era imperfeita, servia só para dizer-te como os braços da heresia e dos movimentos de renovação, quando o rio não mais os detém, são muitos e se confundem. Podes também acrescentar à minha péssima alegoria a imagem de alguém tentando reconstruir à viva força as margens do rio, mas sem conseguir. E alguns braços do delta são aterrados, outros reconduzidos por canais artificiais ao rio, outros ainda são

deixados a correr, porque não se pode conter tudo e é bom que o rio perca parte da própria água se quer manter-se íntegro em seu curso, se quer ter um curso reconhecível’.

‘Entendo cada vez menos’” (R.231-232), exclama Adso desolado. Entendemos cada vez mais.

Pouco antes, Frei Guilherme se confessara cético até mesmo com relação à sua própria filosofia (cfr.R.230), posição que coincide com a de Eco e de sua querida Semiótica. Agora, por essa alegoria, ele diz que a distinção entre a Igreja Católica e as seitas heréticas que dela se separaram é apenas material. O rio –a Igreja– e os canais dela derivados –as seitas– têm a mesma água e correm todos, ainda que por caminhos diversos, para o mesmo e único fim: o mar – Deus– no qual todas as distinções são anuladas.

Para ele, a causa da corrupção da Igreja teria sido o seu enriquecimento, isto é, como diziam os gibelinos e os hereges do fim da Idade Média ou do século XX, a chamada doação de Constantino. A Igreja constantiniana se tornara rica, material, corrupta, perdendo a sua pureza e seu caráter espiritual. Por isso, muitos que tomavam consciência disso, se separavam do canal principal para chegarem mais depressa, e mais puros, ao mar. É o que diziam fazer as seitas heréticas. Estes canais –as seitas– se entrecruzam e se confundem repetindo as idéias uns dos outros, palmilhando os mesmos desfiladeiros e os mesmos pântanos. Outros –os inquisidores– tentam detê-los, reconduzi-los ou aterrá-los, utilizando a força, o braço secular, a tortura e a morte. Seu labor seria, porém, vão, e seu êxito apenas parcial.

Como se vê, Frei Guilherme defende em sua alegoria:

- 1) um ecumenismo largo, pois, no fundo, todas as religiões seriam iguais;
- 2) a tese da corrupção da Igreja em certo momento de sua história;

3) a idéia de que a Igreja deve ser pobre, espiritual, e não dogmática;

4) a idéia de que o labor da Inquisição na defesa da ortodoxia foi mau e inútil.

O erro da mentalidade inquisitorial seria o de crer numa verdade objetiva, da qual a Igreja teria o monopólio. Por isso, quando Adso diz que “o Corão, a bíblia dos infiéis, [é] um livro perverso”, Frei Guilherme semioticamente o corrige dizendo que o Corão é “um livro que contém uma sabedoria diferente da nossa” (R.360).

Segundo erro dessa mentalidade inquisitorial seria o de crer que só a Igreja é santa, que os hereges só podem agir mal e que os crimes são os efeitos naturais da heresia. Daí a guerra feroz e injusta que a Inquisição movia contra os hereges, na vã tentativa de impedir que o rio se dividisse, ao se aproximar da foz.

Como figura símbolo da mentalidade inquisitorial, Umberto Eco apresenta Bernard Guy que, no fundo, seria tão criminoso –ou mais– do que o dolciniano Remígio, por ele julgado iniquamente. O famoso autor do *Manual do Inquisidor* e o herege dolciniano que ele julga, por mentalidade, são gêmeos. Inimigos e iguais. Eco utiliza então o próprio interrogatório-modelo inquisitorial, escrito por Bernard Guy, para ilustrar a malícia com que os hereges iludiam as questões colocadas pelos inquisidores, para comprovar a malícia do grande inquisidor.⁴

Assim como o místico e o racionalista são descritos como idênticos aos mártires na morte, assim como os santos são apresentados como praticantes das mesmas ações dos mais impudicos antinomistas, assim também o inquisidor seria idêntico ao herege. Por isso se diz que Fra Dolcino “fez coisas insensatas porque pusera em prática o que muitos santos lhe tinham pregado” (R.144).

4 R.423-424 e Bernard Guy, *Manuel de l'inquisiteur*. pp. 73-75.

E mais: “Um ar de família emanava nos dois campos adversos dos santos que pregavam a penitência e dos pecadores que a punham em prática” (R.145). “A raiz dos seus pecados [dos hereges] é a mesma raiz de nossa santidade” (R.535). “Há pouca diferença entre o amor dos serafins e o ardor de Lúcifer, porque sempre nascem de um acender extremo da vontade” (R.76).

Aplicando o princípio da dialética de que os contrários são iguais, prova-se qualquer coisa. Até que o fogo é frio.

O dialético Frei Guilherme diz: “Quando falo com Ubertino, tenho a impressão que o inferno seja o paraíso visto do outro lado” (R.85).

Todas estas citações demonstram que Frei Guilherme-Eco tem um pensamento dialético. É natural então que no romance se faça a heresia equivaler à ortodoxia, e o inquisidor ao herege. Declara Frei Guilherme: “Há pouca diferença entre a fé mística (e ortodoxa) e a fé distorcida dos hereges” (R.149).

Ortodoxia e heresia seriam valores relativos e dialeticamente antitéticos. “Cada um é herege, cada um é ortodoxo, não é a fé que um movimento oferece que conta, conta a esperança que propõe” (R.237). E assim como, posta a tese, ela gera automaticamente a antítese, assim heresia e ortodoxia não poderiam existir uma sem a outra, porque uma gera a outra. “São os inquisidores a criar os hereges” (R.68). É o inquisidor que inventa o herege, síntese e encarnação de todo o mal, e com isso o inquisidor dá uma solução completamente falsa, segundo Umberto Eco, ao mistério da História. Como se vê, é a dialética marxista aplicada ao problema religioso.

Por tais razões, Eco faz o inquisidor Bernard Guy defender a tese de que todos os crimes ocorridos na Abadia teriam sido praticados por um herege, isto é, de que todos os crimes da História do mundo seriam fruto das heresias. E como os crimes da Abadia foram cometidos por um pretense defensor da ortodoxia...

De modo simplista, Bernard Guy, apresentado por Eco como um homem de “hipócrita indulgência”, de “gélida ironia” e de “impiedosa severidade”, declara, ao interrogar e julgar iniquamente o herege dolciniano Remígio de Voragine:

“Corrompido no íntimo de tua alma pelas práticas que aprendeste na seita imunda, és culpado por desordens contra Deus e os homens perpetradas nesta Abadia, por razões que ainda me escapam mas que não precisarão sequer ser esclarecidas de todo, uma vez que se tenha demonstrado luminosamente (como estamos fazendo) que a heresia daqueles que pregam a pobreza contra os ensinamentos do senhor papa e de suas bulas, não leva senão a obras criminosas” (R.433-434).

Aquele que pretende explicar os crimes do mundo como efeito das seitas heréticas tem que fazê-lo sem dar as razões, e mesmo, sem querer buscá-las. A luta heresia contra ortodoxia nada prova, segundo Umberto Eco. O inquisidor pode até queimar o herege, mas ele nem explica, nem detém os crimes e a História do mundo. A cosmovisão inquisitorial é, segundo o autor de *O nome da rosa*, um sonho delirante ateador de fogueiras criminosas.

A verdadeira solução não estaria então no labirinto religioso. Frei Guilherme abre os olhos do noviço Adso, mostrando-lhe que se há algo em comum a todas as heresias, se um sectário é tão parecido com outro sectário, se é tão fácil passar de uma seita a outra, é porque, subjacente à heresia, há outro problema mais fundo: o econômico.

O LABIRINTO ECONÔMICO... OU DOS MARGINALIZADOS

Vimos que, para Frei Guilherme, assim como para muitas seitas medievais – e cremos que também para Eco – a corrupção da Igreja fôra ocasionada por seu enriquecimento, que a transformara da primitiva *Ecclesia Spiritualis* e pobre, na Igreja rica, poderosa, hierárquica e dogmática da Idade Média. Utilizando a simbologia dos Fraticelli, a Igreja apostólica, virginal e pobre, se transformara na meretriz do Apocalipse, na prostituta de Avignon.

Essa transformação fizera da Igreja a aliada e defensora dos ricos e poderosos, eternos exploradores dos pobres, segundo a primária concepção do Marxismo e da Teologia da Libertação.

Neste sentido, a luta entre a ortodoxia e a heresia é concebida apenas como uma máscara da luta de classes, tida como chave única do labirinto da História. Ortodoxia e heresia seriam palavras vãs. As causas da heresia não deveriam ser buscadas no orgulho, muito menos na ação do demônio, insufladores das disputas teológicas bizantinas e fantasmagóricas – sempre avassaladores da vinha de Cristo – e sim na questão econômica. A heresia seria o grito de

revolta dos pobres contra seus exploradores, os ricos e poderosos, detentores dos privilégios derivados do poder e da riqueza. O heresiarca traduzia o grito de dor dos famintos de ideal utópico. Aos deserdados, o pseudo-profeta herético prometia o Reino de Deus na Terra, Reino no qual haveria igualdade de direitos, abolição da lei e do direito de propriedade, amor livre, felicidade e fartura.

“Raspada a heresia encontrarás o leproso”, isto é, o miserável marginalizado (R.237). “Penso que o erro [diz Frei Guilherme] está em acreditar que primeiro venha a heresia, depois os simples que a ela se dão (e nela se danam). Na verdade primeiro vem a condição dos simples, depois a heresia” (R.234).

Marx ou Genésio Boff não explicariam o problema diversamente.

Para exemplificar esta tese, Eco apresenta em seu livro dois casos concretos: o de Salvatore e o da aldeã que prostitui seu corpo à lubricidade dos monges para poder viver, e que acaba sendo morta como feiticeira, que nunca foi.

Salvatore tornou-se herege por causa de “todos os anos que jejuara” [forçadamente]. Na aldeia em que nascera, “o ar era ruim (...) e os campos apodreciam” e o povo passava tal fome que se chegara à antropofagia e ao crime para sobreviver (cfr.R.219).

A pobre camponesa sem nome que se vendia por um coração de boi aos monges corruptos, à noite, na cozinha da Abadia, fazia isso – diz Frei Guilherme – para por algo na boca... “Quem sabe com irmãozinhos para alimentar” (R.294), imagina Umberto Eco, um instante emocionado por esses irmãozinhos que habitam entre a demagogia e o romantismo. Afinal *noblesse oblige*... E Eco paga seu tributo ao marxismo com a demagogia, e à sua natureza italiana com uma pitada de sentimentalismo.

Esses camponeses pobres trabalhavam para a Abadia medieval vendendo-se, isto é, alienando-se à Abadia para viver de seus restos,

aproveitando o estrume que escorria do mosteiro santo. Por vezes, conta Salvatore, esses camponeses explorados se revoltavam contra seus exploradores e seguiam um líder —em geral um padre apóstata ou um falso profeta— que lhes prometia o paraíso na terra. Era o que ocorrera com os Pastoureaux, que saíram pelo mundo a saquear e a matar os judeus.

O ingênuo Adso pergunta então “se não era verdade, porém, que os bens eram acumulados pelos senhores e pelos bispos, através dos dízimos, e que portanto os pastorzinhos [Pastoureaux] não estavam combatendo seus verdadeiros inimigos” (R.225), ao atacar os judeus. Ao que Frei Guilherme retruca: “Quando os inimigos verdadeiros são demasiado fortes, é preciso então escolher inimigos mais fracos. Refleti que por isso os simples são assim chamados. Somente os poderosos sabem sempre com muita clareza quem são os seus verdadeiros inimigos. Os senhores não queriam que os pastorzinhos pusessem em risco seus bens e foi uma grande sorte para eles que os chefes dos pastorzinhos [Pastoureaux] insinuassem a idéia de que muitas das riquezas estavam junto aos judeus.”

“Perguntei quem tinha enfiado na cabeça da multidão que era preciso atacar os judeus. Salvatore não lembrava” (R.225).

Eram pois a exploração e a luta de classes que provocavam as explosões heréticas que a classe dominante procurava desviar, incitando as massas ao anti-semitismo, ou melhor, ao antijudaísmo.

Paradoxalmente, vemos então que os marxistas —que são dos que mais se riem da tese conspirativa da História, defendida por muitos direitistas— têm, eles também, a visão de que na História há uma conspiração maquiavélica dos plutocratas capitalistas, que enfiam mentiras na cabeça do povo... para colecionar moedas...

A explosão de revolta dos pobres famintos que desembocou na torrente anárquica e criminosa dos Pastoureaux e dos Dolcinianos,

narrada por Salvatore, parece a Adso a “építome esplêndida de muitos eventos e movimentos que tornavam fascinante e incompreensível a Itália daquele tempo” (R.227).

Fascinante, mas incompreensível porque não explicava o fundo do mistério da História, e porque não permite sair de seu labirinto. Por isso Frei Guilherme teoriza sobre a luta de classes que conduz não à luta pela posse de moedas mas à luta pela posse do poder, já que o dinheiro é meio e não fim. Ele recorda a Adso a alegoria do povo de Deus: “Um grande rebanho, ovelhas boas e ovelhas más, refreadas por cães mastins, os guerreiros, ou o poder temporal, o Imperador e os senhores, sob a direção dos pastores, os clérigos, os intérpretes da palavra divina” (R.234).

Pastores (o Clero, o poder espiritual), e os cães (os Nobres, o poder temporal) viveriam, na Idade Média, às custas das ovelhas (o Povo). Entretanto, por vezes, os “pastores combatem com os cães, porque cada um deles quer os direitos dos outros” (R.234).

É curioso que, nesta visão dialética da História, a narrativa de Eco se aproxima mais da concepção dos teólogos da Libertação do que de Marx. Para ele –como para Frei Boff– a palavra pobre não significa apenas os desprovidos de bens materiais, os economicamente explorados. Pobres seriam todos os marginalizados e excluídos da sociedade, por qualquer razão que seja (econômica, política, intelectual, racial, sexual, sanitária, cultural, religiosa, etc.), e seu símbolo medieval seria o leproso.

“Todas as heresias são bandeira de uma realidade de exclusão. Raspada a heresia encontrarás o leproso. Toda a batalha contra a heresia requer apenas isso: que o leproso o [marginalizado, o oprimido] continue como tal” (R.237).

O ex-Frei Boff –agora Genésio– tem linguagem muito parecida com essa: “Pobre é aquele a quem se nega o direito de viver e de garantir a vida.

“Quem eram os pobres no tempo de Jesus? Eram os lascados, como hoje. Era o cego, o coxo, o leproso, gente faminta a quem Jesus tem de dar comida, era o explorado de sempre (...)”. “Pobre é o explorado através de todos os tempos”¹. Até parece que Eco se inspirou em Boff, ou que o franciscano leu e adotou as teses dos Fraticelli.

Prossegue Frei Guilherme: “Falávamos dos excluídos do rebanho de ovelhas. Por séculos, enquanto o Papa e o Imperador se estraçalhavam em suas diatribes de poder, eles continuaram a viver à margem, e eles, os verdadeiros leprosos, de quem os leprosos são apenas a figura disposta por Deus para que nós compreendêssemos esta admirável parábola, e dizendo ‘leprosos’ compreendêssemos ‘excluídos’, pobres, simples, deserdados, erradicados dos campos, humilhados das cidades. [Como este discurso se parece com o de Frei Boff ou com o do PT!] Não compreendemos, e o mistério da lepra ficou a nos obcecar porque não reconhecemos sua natureza de signo. Excluídos que eram do rebanho, todos eles estavam prontos a escutar ou produzir toda pregação que, remetendo-se à palavra de Cristo, efetivamente pusesse sob acusação o comportamento dos cães [os nobres] e dos pastores [os clérigos] e promettesse que um dia eles seriam punidos. Isso os poderosos sempre souberam. A reintegração dos excluídos impunha a redução dos próprios privilégios, por isso os excluídos que tomavam consciência de sua exclusão deviam ser tachados de hereges, independentemente de sua doutrina” (R.236-237).

Por isso, a luta entre ortodoxia e heresia “raramente diz respeito à fé, e mais freqüentemente à conquista do poder. (...) ‘É por isso que a igreja de Roma acusa de heresia todos os seus adversários?’ [pergunta Adso]. Ao que assente Frei Guilherme, dizendo: ‘É por

1 Leonardo Boff, *Pelos pobres, contra a pobreza*, p. 52.

isso, e por isso que reconhece como ortodoxia a heresia que pode reconduzir para seu controle, ou que deve aceitar porque se tornou muito forte e não seria bom tê-la como adversária” (R.237).

Deste modo, tem-se a doutrina completamente relativizada. Não haveria nem ortodoxia, nem heresia objetivas. O que haveria, na Idade Média, segundo Umberto Eco, seria uma pura manipulação dos textos sagrados para a manutenção do domínio econômico de uma classe.

Contra tal domínio, revoltaram-se os explorados, organizando-se em seitas.

“É por isso, naturalmente, que a rebelião ao poder [sic] manifesta-se como apelo à pobreza, e rebelam-se contra o poder os que são excluídos da relação com o dinheiro, e cada apelo à pobreza suscita muita tensão e muitas controvérsias, e a cidade inteira, do bispo ao magistrado, sente como inimigo próprio quem prega demais a pobreza. Os inquisidores sentem cheiro do demônio onde alguém revoltou-se contra o cheiro do esterco do demônio [o dinheiro] ” (R.153).

O verdadeiro cristianismo exprime-se nessa revolta do pobre [do marginalizado, do excluído] contra o rico. Era a voz do próprio Deus que saía da boca do pobre como grito de rebelião, declara Frei Guilherme.

“Não teria sido um bom franciscano se não pensasse que os pobres, os deserdados, os idiotas e os iletrados falam frequentemente com a boca de Nosso Senhor” (R.239). Seguindo a mesma linha de pensamento, o franciscano Frei Boff declara que o pobre é “sacramento universal de necessidade absoluta”²; “fora da opção pelos pobres não há salvação”³; e que o pobre é a fonte magisterial

2 Leonardo Boff, *Da libertação*, p. 90.

3 L. Boff, idem, p. 63 e L. Boff, *Pelos pobres contra a pobreza*, p. 11.

da Teologia da Libertação, pois Deus “identifica-se com os pobres”.⁴

Para o ex-Frei Boff, um dos principais autores da Teologia da Libertação, “atrás dela há um povo e não livros”.⁵ Ela nasce da práxis e não da Teologia teórica. Dela “só entendem dois tipos de pessoas: os pobres e os que lutam pela justiça. Ou seja: os que têm fome de pão e os que têm fome de justiça (e se solidarizam com os primeiros)”.⁶ “Diria até que para muitos é preciso passar pela experiência viva e direta da pobreza e da luta do povo por superá-la, para chegar a entender essa Teologia”.⁷ Coisas parecidas diz Eco pela boca de Frei Guilherme:

Os simples e camponeses (os pobres, diria Frei Boff) são portadores de uma verdade diferente daquela dos sábios. “Os simples percebem uma verdade própria e talvez mais verdadeira que aquela dos doutores da Igreja” (R.239).

O grande problema, porém, é como transformar a revolta irracional e mística numa teoria racional que a dirija para seu fim, sem perder o vigor do impulso popular místico e sem desnaturar a verdade da práxis numa teoria estéril porque distante da realidade? Como conciliar a verdade dos simples com a dos doutores?

“O que é preciso fazer? Dar ciência aos simples? Muito fácil ou muito difícil. E depois qual ciência? Aquela da biblioteca de Abbone?” [Isto é, a ciência da Igreja, a ciência oficial dos exploradores do povo?]” (id. *ibid.*)

“Como ficar perto da experiência dos simples mantendo, por assim dizer, sua virtude operativa, a capacidade de operar para a transformação e o melhoramento de seu mundo?” (R.240)

4 L. Boff, *O Pai Nosso*, p. 58.

5 L. Boff e Clodovis Boff, *Teologia da Libertação no debate atual*, p. 12.

6 L. Boff e Clodovis Boff, *idem*, p.17.

7 L. Boff e Clodovis Boff, *idem*, p.18.

Esse problema de como unir o instrumental lógico da ciência com a mensagem autêntica dos pobres e marginalizados seria solucionado por uma nova filosofia, —uma nova magia natural (seria o Marxismo a Teologia da Libertação?)— : “a nova ciência da natureza devia ser a nova grande empresa dos doutos para coordenar, através de um conhecimento diverso dos processos naturais, as necessidades elementares que constituíam também o acúmulo desordenado mas em seu modo verdadeiro e justo, das esperanças dos simples. A nova ciência, a nova magia natural” (R.240).

A pura revolta, como a de Fra Dolcino, jamais poderá levar a cabo o triunfo dos marginalizados. Racionalizada, ela só ajudará os exploradores a manter o seu domínio.

“O inculto desatino de Dolcino e de seus pares [medievais ou atuais] nunca porá em crise a ordem divina. Preparará a violência e morrerá pela violência, não deixará traço, consumir-se-ão do modo como se consome o carnaval, e não importa se durante a festa produzir-se-á na terra, e por pouco tempo, a epifania do mundo ao avesso [o *world upside down* dos hereges ingleses do século XVI, descrito por Christopher Hill] (R.533).

A verdadeira revolução não pode ser apenas uma erupção de violência. Tem que ser a violência dirigida pela nova magia natural, pela nova ciência (o Marxismo? a Teologia da Libertação?) que conciliará práxis e teoria, o intelecto e a violência natural, a razão e a mística.

A nova magia natural ensinará a rir dos temores suscitados pelas crenças religiosas alienantes (inferno, excomunhão) e de suas promessas (céu, bem-aventurança espiritual). O novo livro “poderia ensinar aos doutos os artifícios argutos, e desde então ilustres, com que legitimar a inversão [sic]. Então seria transformado em operação do intelecto aquilo que no gesto irrefletido do aldeão é ainda e afortunadamente operação do ventre” (R.533).

Portanto, se a luta que se trava na História tem raízes na economia, ela jamais sairá do labirinto por meio da violência: o arrombamento de uma parede do labirinto conduziria apenas a outro corredor do mesmo labirinto, mantendo-se o domínio dos opressores.

A revolta dos explorados para obter a vitória exige o concurso da ciência e do saber que atualmente são utilizados pelos opressores para manter o povo em sujeição.

É preciso pois, antes de tudo, controlar o poder, para depois, por meio do saber verdadeiro, libertar os oprimidos. Noutras palavras, é preciso conquistar os poderosos através de suas cabeças, através de suas mentes.

Na Idade Média, quem eram esses poderosos os quais era preciso mais conquistar do que derrubar? Primeiro derrubar, para depois convencer. Convencer para que, eles mesmos, se tornassem defensores dos marginalizados e oprimidos, a fim de instaurar o Reino de Deus na Terra, o Milênio esperado pelos hereges de todos os tempos?

É o que afirmam Marx e a Teologia da Libertação.

NO LABIRINTO DO PODER

A LUTA ENTRE “OS CÃES E OS PASTORES”

Conforme a visão marxista, ou melhor, conforme a cegueira marxista, a exploração do povo leva, muitas vezes, os exploradores a lutarem entre si. Pastores e cães —clérigos e nobres— se engalfinham porque querem auferir para si maiores proveitos da lã, da carne e do leite das ovelhas.

A luta entre Igreja e o Estado, entre o Papado e o Império, entre Guelfos e Gibelinos aparece no fundo de quadro nos acontecimentos da Abadia, isto é, na História do mundo.

Com efeito, a Abadia seria o lugar de encontro dos embaixadores do Imperador Luís da Baviera com os do Papa João XXII. Frei Guilherme de Baskerville fôra enviado antecipadamente ao local, a fim de preparar e organizar esse encontro de embaixadores dos dois homens mais poderosos da Idade Média: o Papa e o Imperador.

Nessa época, a luta entre estes dois poderes foi fruto de duas concepções opostas da sociedade. De um lado, a posição católica, consubstanciada na bula *Unam sanctam* de Bonifácio VIII. De outro,

a concepção imperial, laicista e estatista, representada pelas teorias de Marsílio de Pádua. Guelfos e Gibelinos eram os partidos que, de certa forma, estendiam esta luta às vicissitudes políticas das cidades italianas do medievo.

De acordo com a bula *Unam sanctam*, Cristo deu a Pedro duas espadas: a espiritual e a temporal. A primeira para ser usada por Pedro, isto é, pela Igreja. A segunda para ser usada pelo Estado, para bem da Igreja. O poder do Estado é ordenado e subordinado ao poder eclesiástico, pois que as atividades naturais do homem são subordinadas a seu fim último, que é Deus e a salvação eterna. Para Bonifácio VIII, imaginar dois poderes –o eclesiástico e o civil– em paralelo seria pretender que tudo estaria fundado em dois princípios, como defendiam os maniqueus e os cátaros.

Assim como no homem a alma deve estar unida ao corpo e é superior a ele e o dirige, assim também, na sociedade, a Igreja e o Estado devem estar unidos, mas de tal forma que a Igreja esteja em situação de superioridade.

Da mesma forma que a supremacia da alma sobre o corpo não significa que ela vá exercer funções próprias do corpo, assim também, na sociedade, embora a Igreja tenha a suprema direção, isto não faz com que ela tenha o direito de exercer as funções temporais próprias do Estado. Embora a alma vivifique o corpo, não cabe a ela digerir nem respirar. Do mesmo modo, a Igreja vivifica a sociedade e o Estado, mas não lhe cabe organizar a vida material nem a administração das coisas terrenas e temporais.

Em consonância com estes princípios, Bonifácio VIII concluía a bula *Unam sanctam* definindo: “Assim toda criatura humana deve ser submissa ao Romano Pontífice, e Nós declaramos, dizemos, definimos que esta submissão é absolutamente necessária para a salvação”.¹

1 Denziger-Schönmetzer, p. 875.

Portanto, esta definição solene subordina todos os soberanos ao Papa em matéria religiosa.

Teses extremamente opostas foram defendidas por Marsílio de Pádua e Jean de Jandun. Ambos apoiaram a luta de Luís da Baviera e a dos Espirituais Franciscanos contra o Papa João XXII. As principais teses de Marsílio de Pádua, muito atuais, são:

1) Supremacia do Estado sobre a Igreja. Ao Estado caberia até mesmo a jurisdição espiritual, podendo condenar hereges e infiéis.

2) O Papa deveria pagar tributo ao Imperador.

3) A Igreja deveria ser pobre e sem propriedades (tese cara aos Gibelinos e Fraticelli) e todos os seus bens deviam reverter ao Estado.

4) Todo poder –civil ou eclesiástico– vem do povo.

5) Cristo não deu poder a Pedro mais do que aos outros Apóstolos (tese caríssima e herética que enamorou o Vaticano II). Ele não fez de Pedro o seu Vigário, nem o chefe da Igreja (idéia que Lutero e toda a Reforma vão repetir com grande ódio).

6) Na Igreja não deve haver hierarquia. Papa, bispos e padres têm igual poder, porque Cristo não deu maior poder a ninguém. Todo poder na Igreja é concessão do Imperador, que pode depor e julgar qualquer autoridade eclesiástica, inclusive o Papa.²

Como se vê, não poderia haver maior oposição entre duas doutrinas. A primeira situaria o fim da sociedade em Deus e no céu; a outra punha como fim de tudo o homem e seu reino na terra. Uma queria uma Igreja monárquica, hierárquica e de poder divino; outra queria uma Igreja democrática, igualitária, pobre e popular. Como queria o ex-Frei Boff e ainda Frei Betto quer. Uma preconizava a união entre Igreja e Estado; outra defendia a separação entre o poder eclesiástico e o civil e até a subordinação da Igreja ao Estado.

² Cfr. Denziguer- S, pp. 495-500.

No livro *O nome da rosa*, Frei Guilherme de Baskerville é o porta-voz diplomático das teses de Marsílio de Pádua e de Jean de Jandun –assim como das idéias de Eco– na conferência dos embaixadores imperiais e papais.

Como Marsílio de Pádua, ele defende uma nítida separação entre Igreja e Estado:

“A legislação sobre as coisas deste mundo e, portanto, sobre as coisas das cidades e dos reinos, não tem nada a ver com a custódia e a administração da palavra divina, privilégio inalienável da hierarquia eclesiástica” (R.403). “O domínio temporal e a jurisdição secular não tem nada a ver com a Igreja e com a lei de Jesus Cristo, e foram ordenados por Deus fora de qualquer aprovação eclesiástica e antes mesmo que surgisse nossa santa religião” (R.404).

Por isso, o Papa não deveria ter nenhum poder coercitivo. “Ele [Cristo] não quis que os apóstolos tivessem comando e domínio, e por isso parecia coisa sábia que os sucessores dos apóstolos devessem ser aliviados de qualquer poder mundano e coativo” (id. *ibid.*).

Sem poder negar o texto do Evangelho, no qual Cristo estabeleceu Pedro como pedra fundamental da Igreja, e, por isso, lhe dá o poder das chaves, Frei Guilherme explica que Cristo “brincava com as palavras” ao dizer “Tu es Petrus” (R.160-161).

Eco faz seu investigador nominalista explicitamente defender a tese gibelina, quando diz que “a igreja de Avignon injuriava a humanidade inteira asseverando que lhe cabia aprovar ou suspender aquele que fôra eleito imperador dos romanos. O papa não tem sobre o império direitos maiores que sobre os outros reinos” (R. 405-406).

Pelo contrário, o Imperador é que deveria ter poder não só sobre o Papa, como sobre todos os clérigos: “Se o Pontífice romano, os bispos e os padres não fossem submetidos ao poder mundano e

coativo do príncipe, a autoridade do príncipe seria anulada, e anular-se-ia com isso uma ordem que, como se tinha demonstrado antes, fôra disposta por Deus” (R.404).

Até mesmo o poder de julgar em matéria religiosa acabava sendo negado pelo Frei Guilherme de Eco com palavras e razões que lembram o Vaticano II na Declaração *Dignitatis humanae*. “A igreja pode e deve advertir o herege que ele está saindo da comunidade dos fiéis, mas não pode julgá-lo na terra e obrigá-lo contra a sua vontade” (R.405).

Se a Igreja não pode julgar o homem por questões religiosas, muito menos o pode o Estado, pois o príncipe não é guardião da verdade divina. No máximo, poderá condenar o herege, caso “prejudique a convivência de todos” (R.404-405).

Frei Guilherme defende a tese segundo a qual o poder vem do povo e atribui esta idéia liberal ao próprio Cristo.

“Era de se imaginar que ao próprio Senhor não fosse estranha a idéia de que nas coisas terrenas o povo seria legislador e causa primeira e efetiva da lei. (...) Por povo (...) seria bom entender a universalidade dos cidadãos [ou] (...) a melhor parte dos cidadãos. O modo em que o povo poderia exprimir a sua vontade podia coincidir com uma assembléia geral eletiva. Disse parecer-lhe sensato que uma tal assembléia pudesse interpretar, medir ou suspender a lei” (R.402). O que retirava da lei todo fundamento natural, sujeitando-a ao relativismo da opinião da maioria. Era já o Direito Positivista triunfando sobre o Direito Natural...

Não há dúvida que estas teses do medieval Frei Guilherme soam muito atuais.

Na luta entre o Estado e a Igreja intervinham também os hereges gnósticos. Eles rejeitavam a matéria e, portanto, repudiavam a Igreja estruturada, hierárquica e rica. Condenando de modo absoluto o

mundo criado pelo demiurgo, eles não podiam aceitar uma Igreja como a concebida e definida por Bonifácio VIII, que pretendia submeter o mundo, o Estado e a sociedade a fim de guiá-los para Deus. Os místicos gnósticos defendiam em consequência a idéia de que a Igreja verdadeira deveria ser puramente espiritual.

Estes pontos os ligam às teses gibelinas e laicas de Marsílio de Pádua. É por isso que os Espirituais Franciscanos, os Fraticelli e os Dolcinianos viram em Frederico II o meio escolhido por Deus para destruir a Igreja-Babilônia, e, depois, se aliaram a Luís da Baviera para tentar depor João XXII.

No campo político-social, porém, os místicos gnósticos divergiam dos gibelinos racionalistas. Eles não queriam um império super organizado. Não queriam o Reino do Imperador neste mundo. Sonhavam com um Reino de Deus quiliástico e espiritualizado, sem lei, sem propriedade e sem qualquer desigualdade, regido pelo Amor.

Tais divergências não impediam que os Espirituais anti-racionalistas, como Ubertino de Casale, se unissem a seu confrade Guilherme de Ockham e ao legista Marsílio de Pádua em seu apoio ao Imperador. Era o ódio ao papado e à sua concepção da Cristandade que os unia.

A luta entre Igreja e Estado é descrita por Umberto Eco de modo caricato na conferência entre os embaixadores do Papa e do Imperador, que se realiza na Abadia. Os embaixadores dos dois partidos não raciocinam logicamente. Usam sofismas ridículos. Ofendem-se de modo grotesco e acabam por se agarrar pela barbas e cabelos como mulheres histéricas. É em uma cena de comédia-pastelão, sem nenhuma elevação, que a Igreja e Estado se engalfinham para disputar a supremacia.

Nessa luta o Imperador conta com a aliança dos Franciscanos racionalistas e também com a dos místicos cujas teses, se vitoriosas,

levariam à eliminação do poder papal. Por sua vez, o papado utiliza os poderes inquisitoriais para eliminar –fraudulentamente no romance de Eco– os defensores das teses laicistas que os Espirituais e Dolcinianos introduziam na Igreja, para deste modo anular a manobra dos imperiais.

Portanto, o Império tentava vencer a Igreja, introduzindo nela as teses gibelinas. Um papa fraticello daria a vitória ao Estado moderno, laico e totalitário. E, quando Luís II da Baviera não conseguiu isso, criou um antipapa na pessoa de Pedro de Corbara (Nicolau V).

O labirinto no qual pastores e cães se engalfinham abre-se então para um novo emaranhado de caminhos, qual seja o da luta pelo controle da política eclesiástica. Vislumbra-se então um novo labirinto: o da luta pelo poder dentro da Abadia, isto é, dentro da Igreja.

Eco introduz o leitor neste novo labirinto ao fazer o monge Aymaro de Alexandria relacionar os crimes ocorridos na Abadia ao fato de que “alguém não deseja que os monges decidam aonde ir, o que fazer e o que ler” (R.152). E esse alguém controla a Abadia e seu abade, isto é, a Igreja e o Papa (cfr.R.150-151).

NO LABIRINTO VATICANO

Vimos que a Abadia representa o mundo controlado pela Igreja e que seus acontecimentos simbolizam os fatos da História. A luta pelo poder entre Igreja e Estado nos conduziu à constatação de que o Estado tentou dominar a Igreja, quer diretamente pela força, quer pelo favorecimento ou introdução de movimentos heréticos dentro do corpo eclesiástico. No decorrer da História, o uso dessas duas táticas tem se alternado.

Ainda nos séculos mais recentes, a Revolução Francesa tentou destruir a Igreja pela guilhotina. A Constituição Civil do Clero foi o fundamento legal para obrigar os bispos e os católicos franceses a se separarem do Papa. O culto católico foi proibido. Os conventos foram fechados. Claro, em nome da Liberdade e da Fraternidade. Quem permanecesse fiel a Roma era guilhotinado. As tropas revolucionárias tomaram Roma e prenderam o Papa Pio VI —por derisão chamado de Pio, o Último— e o fizeram morrer em Valence.

Tudo em vão. O Catolicismo provou mais uma vez que o sangue de seus mártires é semente de cristãos.

Napoleão sugeriu e aplicou uma nova tática. Já que a força da Igreja estava na adesão firme dos católicos e dos bispos ao Papa –adesão tão forte que nem a guilhotina pudera cortar– ao invés de tentar separá-los, era mais inteligente usar essa mesma força para vencer a Igreja. Era mais conveniente usar o Papa para, através da obediência fiel que os católicos lhe tinham, levar os cristãos a aceitar os princípios da Revolução. Dever-se-ia levar o Papa a defender a Revolução, e então os católicos, obedientes à autoridade de Pedro, seriam levados a aceitar os ideais anticristãos da Revolução Francesa pela própria força que deveria condená-los. Foi o que fez Napoleão.

A Revolução favoreceu a eleição de um Papa fraco, que demonstrara certas tendências favoráveis a ela e uma certa simpatia pelas idéias liberais. O eleito foi o Bispo de Ímola, Barnabé Chiaramonti, que tomou o nome de Pio VII.

Foi ele um Pontífice pusilânime, que se deixou dominar pelo Imperador corso. Consentiu até em sagrar em Notre Dame o usurpador que acabara de manchar de sangue suas mãos, ao ordenar o rapto e o fuzilamento do Duque d'Enghien. Mais tarde, quando o Papa tentou resistir a Napoleão, este o prendeu e o obrigou a assinar um acordo desonroso para a Igreja, em Fontainebleau, em 1813. Após esta capitulação infame, Pio VII, reconhecendo que agira contra seu dever apostólico, ficou três dias sem rezar Missa e sem comungar, tão atormentado estava por sua consciência. Depois, declarou nula a concordata que assinara, dizendo-a extorquida por Napoleão. Em Roma, porém, escrevia-se nos muros:

Pio VI, per non perder la Fede, perse la Sede.

Pio VII, per non perder la Sede, perse la Fede.

O plano napoleônico de controlar a Igreja dominando um Papa foi retomado e aperfeiçoado pelos Carbonários ainda no século XIX.

Eles imaginaram eleger um de seus elementos ao s3lio de Pedro. Foi o que revelaram os documentos da Alta Venda capturados em 1848, em Roma, e publicados por Cr3tineau-Joly, com permiss3o de Pio IX.¹

Ainda mais recentemente, os modernistas planejaram fazer o mesmo, conforme se v3 nas obras de Fogazaro e na Enc3clica *Pascendi*, de S3o Pio X. E muitos, hoje, sustentam a tese de que o plano modernista alcançou sua meta com a eleiç3o de Jo3o XXIII e que foi levado a sua plena execuç3o nos pontificados de Paulo VI e de Jo3o Paulo II. Ali3s, a conhecida e insuspeita revista *Trinta Dias*, muito ligada ao Cardeal Ratzinger e ao Vaticano, publicou que a eleiç3o de Paulo VI para o papado foi feita antecipadamente numa reuni3o de Cardeais, em Grottaferratta, na casa de Umberto Ortolani, alto pr3cer maçom, ligado 3 famosa Loja P-2.² N3o 3 ent3o de espantar que o Conc3lio Vaticano II tenha realizado e posto em execuç3o as reformas preconizadas pelos hereges modernistas. Foi do Vaticano II que nasceu uma Nova Igreja oposta 3 Igreja Cat3lica Apost3lica Romana. Essa Nova Igreja, sem dogmas, evolutiva, ecum3nica, igualit3ria e humanista abriu-se ao mundo e 3 civilizaç3o moderna, aceitando at3 o Socialismo. Essa Nova Igreja Conciliar se mostra sedenta de coisas novas ("Rerum novarum semel excitata cupidine"), tal como a Igreja desejada pelos hereges medievais, defendida por Eco atrav3s da boca de Frei Guilherme de Baskerville.

3 uma tentativa de dominar a Igreja por dentro que Eco descreve em *O nome da rosa*.

Na 3poca em que transcorre o romance, o papado era disputado por v3rias facç3es pol3ticas e religiosas. Guelfos e Gibelinos, Zelantes

1 Cfr. D. Boaventura Kloppenburg, *A maç3naria no Brasil*, pp. 306 e ss.

2 Cfr. Andrea Tornelli, 'Almoço na mans3o Ortolani', *Trinta Dias*, VII (3): 46-50, S3o Paulo, mar. 1993.

e Espirituais, Fraticelli e Irmãos do Livre Espírito, italianos, franceses e imperiais procuravam eleger um Papa que os favorecesse.

“Uma Abadia é sempre um lugar onde os monges estão em luta entre si para se apoderar do governo da comunidade”, diz Frei Guilherme ao jovem Adso de Melk (R.152).

Assim também na Igreja. Por ocasião das vacâncias, os cardeais se digladiam, organizando-se em partidos opostos a fim de obter o supremo posto da hierarquia para um candidato de seu grupo político ou religioso.

Vimos que, de modo muito sugestivo, Eco deu a seu abade o nome de Abbone, palavra que parece o aumentativo, em italiano, da palavra aramaica *abba*, pai. Abbone seria o grande pai, isto é, o Papa.

Ora, no ano de 1327 –data dos eventos da Abadia– a Igreja estava em grande crise. O papado fôra transferido à força para Avignon. O rei da França, Felipe IV, o Belo, fizera seu ministro Nogaret, ajudado por Sciarra Colonna, prender o Papa Bonifácio VIII. Por ocasião desse ato, o Papa fôra ultrajado, morrendo pouco tempo depois. Seu sucessor, Bento XII, teve morte tão misteriosa que, logo se disse, fôra envenenado por ordem do Rei da França.

Os cardeais escolheram então como Papa um amigo do Rei francês. Foi eleito o Arcebispo de Bordéus, Bertrand de Gott, que tomou o nome de Clemente V. Era um homem corrupto e fraco. Ele transferiu a Sé Apostólica de Roma para Avignon, entregando-se ao protetorado, mais que suspeito, do Rei da França.

Quando da coroação de Clemente V, deu-se um fato simbólico: durante o cortejo, uma muralha ruiu, causando a morte de várias pessoas. No tumulto conseqüente, a coroa papal caiu da cabeça do Papa e rolou na sarjeta...

Em Avignon, vários pontífices se sucederam na Cátedra de Pedro. Roma caiu em ruínas e se viu nela proclamar uma República. O

papado perdeu prestígio. Alemães e ingleses tinham dificuldade em acatar as ordens e decisões de um Papa que agia quase como capelão do Rei da França. Coincidentemente, Alemanha e Inglaterra virão a ser os primeiros centros a aderir à revolta protestante contra o Papa, dois séculos depois.

De nada adiantou estarem cheias de ouro as arcas do Papa em Avignon: um prisioneiro coberto de ouro e de jóias continua a ser um prisioneiro.

O desprestígio do papado favoreceu o aparecimento de inúmeras heresias e movimentos sectários. Espirituais, Fraticelli, Patarinos, Arnaldistas, Dolcinianos ou Pseudo-apóstolos, Begardos, Irmãos do Livre Espírito e Flagelantes fizeram o mundo parecer um hospício. O Papa João XXII —o francês Jacques de Cahors, famoso por sua habilidade financeira e por sua simpatia pela alquimia— foi enérgico no combate a estas heresias. Ele condenou os espirituais, os fraticelli e os beguinos, qualificando de heréticas suas teses sobre a pobreza absoluta de Cristo e dos Apóstolos. Processou e condenou Mestre Eckhart por suas idéias gnósticas, e Guilherme de Ockham, Marsílio de Pádua e Jean de Jundun por suas teses anti-papais e heréticas.

Acrescentava-se à crise do papado e da Igreja a crise provocada pela nova situação social e econômica nascida do florescimento urbano. Com o crescimento das cidades e do comércio, nascia uma nova classe, a burguesia, e um novo valor, o dinheiro. A economia medieval começou a perder seu tônus exclusivamente agrícola. Os laços feudais se afrouxaram. O poder do Estado cresceu. As monarquias se centralizaram. A vida cultural começou a se deslocar das abadias rurais para os centros urbanos, onde se desenvolveram as universidades. A língua vernácula começou a disputar ao latim o primado cultural.

É parte deste quadro de mudanças que Eco descreve através das

palavras do monge italiano Aymaro de Alessandria, cujas críticas ao governo da Abadia são válidas também para a situação da Igreja e do mundo de então.

“Então, (...) já vos habituastes a esta espelunca de dementes?” (R.150), pergunta ele a Frei Guilherme, falando ambigualmente da situação da Abadia e da Igreja Católica. A Abadia –a Igreja– fôra, no passado, um centro de santos e de sábios, “quando os abades eram abades e os bibliotecários, bibliotecários” (R.150). Isto é, quando havia Papas que atuavam como santos, e Cardeais sábios eram incumbidos da missão de zelar pela Doutrina da Fé (bibliotecários). Ele, que era italiano, lamentava que a Abadia –a Igreja– e a biblioteca –o saber, a doutrina da Igreja– por culpa do Abade, isto é, do Papa, tivessem caído nas mãos de estrangeiros ineptos e corruptos.

O Abade é culpado, diz Aymaro, “porque pôs a biblioteca em mãos de estrangeiros e conduz a Abadia como uma cidadela erigida em defesa da biblioteca. Uma abadia beneditina nesta plaga italiana deveria ser um lugar onde os italianos decidem os assuntos italianos. O que estão fazendo os italianos hoje que não têm mais sequer um papa?” (R.150)

Aymaro mostra então que enquanto as cidades passam a ter as decisões graças ao controle do comércio, a Abadia (a Igreja) continuava “colhendo milho e criando galinhas” (R.150), isto é, mantinha-se na economia agrícola enquanto o mundo passava para uma economia comercial, mercantilista ou pré-capitalista. Desse modo, até o controle da cultura passaria para as cidades, coisa, aliás, que já estava ocorrendo.

Quando, porém, Frei Guilherme observa que, em concreto, naquela Abadia o abade era italiano, Aymaro lhe retruca que “o Abade aqui pouco conta (...) No lugar da cabeça tem um armário de

biblioteca. Está carunchado (...) Deixa que a abadia seja invadida por fraticelli (...)”. Sua “indulgência para as coisas do século só é reconhecível quando se trata de permitir aos germânicos...” (cfr.R.151) E Aymaro conclui as reticências maliciosas aludindo aos casos de homossexualismo acontecidos na Abadia??

Em síntese, Aymaro acusava o Abade:

1) de ter entregue a biblioteca –o encargo de guardar a Doutrina da Fé– a estrangeiros e não a um italiano;

2) de conduzir a Abadia como se fosse uma cidadela em defesa da biblioteca;

3) de ter permitido a perda do controle da sociedade para o novo poder emergente: as cidades com sua nova arma, o dinheiro;

4) de ter consentido na infiltração de elementos heréticos na Abadia;

5) de tolerar a prática de vícios contra a natureza na Abadia.

Tudo isto havia conduzido a Abadia –não esqueçamos, a Igreja Católica– a uma grande decadência, tanto mais que aos erros e fraquezas do Abade se acrescentavam os erros e pecados de seus monges. “Os seus monges não se satisfazem mais no santo ofício [no Santo Ofício! Hoje, Congregação da Doutrina da Fé] da cópia [da tradição], queriam eles também produzir novos complementos da natureza, impelidos pela *cupidez das coisas novas*”³ (R.217).

De novo. “*Rerum novarum ex semel excitata cupiditate*”!³ São as próprias palavras que iniciam e intitulam a famosa encíclica de Leão XIII! Pela segunda vez Eco as cita, criando um paralelo entre a situação da Abadia, isto é, da Igreja no final da Idade Média e a situação da Igreja no início da crise de nossos tempos.

Conforme Leão XIII, fôra a “cupidez de coisas novas” que levara a sociedade ao Socialismo e ao Comunismo. Por que Eco usa as

3 O destaque é nosso.

próprias palavras de Leão XIII para explicar a causa da decadência da Abadia na Idade Média?

Na crítica de Aymaro ao Abade Abbone, Eco sintetiza as acusações de uma ala eclesiástica liderada por cardeais italianos aos Papas de Avignon. Mas a citação das palavras iniciais da *Rerum novarum* transporta o problema para tempos muito mais recentes. Haveria, nas críticas, alusões a outros Papas não medievais?

Se isto fosse verdade, crendo ou não Eco em sua alegoria, mesmo que estivesse ele brincando de semiótica, a que Papa italiano, fraco e mais recente teria querido ele aludir com seu jogo de palavras? Qual é o Papa representado pela figura de Abbone?

É bem possível que Eco tenha desejado que Abbone semioticamente representasse vários papas medievais ou atuais.

Por exemplo, poderia ter desejado representar o medieval, italiano e politicamente fraco, embora santo, Celestino IV (S. Pedro Celestino). Este Papa, apesar de ser muito virtuoso, teve um pontificado desastroso por ter permitido uma larga difusão e infiltração das heresias dos Espirituais e Fraticelli na Igreja. Ele mesmo compreendeu que não tinha capacidade para ser Papa e humildemente renunciou ao papado. Com sua renúncia, os Gibelinos ficaram muito prejudicados, o que levou Dante a colocar este Papa no Limbo como líder de todos os neutros, indecisos e vis, dizendo dele “colui che per viltà fecce il gran rifiutto”.⁴

Mas, em contrapartida, este Pontífice não pode ser acusado de conduzir os negócios da Igreja como se ela fosse uma cidadela posta em defesa da doutrina apenas. Foi exatamente isto que ele não fez.

Esta última acusação caberia muito mais a Bonifácio VIII, sucessor de Celestino IV. Porém, Bonifácio VIII jamais entregou a

⁴ “Aquele que por vileza fez a grande renúncia”. Dante Allighieri, *La divina commedia*, Inferno, III, 59-60. [A tradução é nossa].

guarda da biblioteca da Igreja a estrangeiros, particularmente a alemães. A não ser que se queira entender que a concepção da Igreja-fortaleza da verdade assediada por hereges, propugnada por Bonifácio VIII, é que acabou por causar, indireta e involuntariamente, a transferência da Sé Apostólica de Roma para Avignon, com o seu conseqüente domínio pelos franceses.

Representaria Abbone o Papa João XXII que regia a Igreja no tempo em que transcorrem os fatos do romance? Parece-nos evidente que não. João XXII não foi nada fraco, e, ademais, seria um contra senso um personagem de um livro representar outro personagem do mesmo livro. Parece então que Abbone simboliza um Papa recente.

Há outro ponto curioso e intrigante colocado por Eco. Ele faz Frei Guilherme explicar que Aymaro desejaria que a Abadia —a Igreja— voltasse a ter a decisão nas questões do mundo, recuperando o poder cultural, político e econômico que ela estava perdendo para as cidades. Aymaro queria uma Igreja rica e politicamente poderosa. Neste sentido, Aymaro deveria ficar muito contente com os Papas italianos do Renascimento, embora eles não fossem nada santos, nem preocupados com a defesa da biblioteca da Igreja... É, entretanto, a esse monge ambicioso de poder temporal, político e econômico, a esse monge “sedento das coisas novas” pelo menos no campo econômico, que Frei Guilherme-Eco chama de tradicionalista.

“Aymaro quer que se volte à tradição. Só que a vida do rebanho mudou, e a abadia pode voltar à tradição [à sua glória e poder de antigamente] somente se aceitar o novo costume do rebanho, tornando-se diferente. E uma vez que aqui hoje se domina o rebanho não com armas ou com esplendor dos ritos, mas com o controle do dinheiro, Aymaro quer que a fábrica inteira da abadia, e a própria biblioteca, se tornem opifício e fábrica de dinheiro” (R.153).

Estranho tradicionalismo o de Aymaro... Mas, por estranho que seja este tradicionalismo, as palavras de Frei Guilherme que nós sublinhamos trazem à tela a pessoa de Monsenhor Lefèbvre. O famoso Bispo tradicionalista que fundou o movimento de Êcone também “quer[ia??] que se voltasse à tradição sem considerar [é o que dizem seus inimigos, os defensores do Vaticano II???] que a vida do rebanho mudou”. Dom Lefèbvre se opôs ao Vaticano II que, para recuperar para a Igreja o poder e a glória de antigamente, procurou aceitar “o novo costume do rebanho”, criando uma Igreja “diferente”.

Estas coincidências e a misteriosa citação das palavras da *Rerum novarum* trazem para nossos dias a simbologia utilizada por Umberto Eco através de suas máscaras. Isto é feito seriamente ou apenas, como jogo semiótico para excitar as imaginações, como Eco fez no caso de Conan Doyle e de Sherlock Holmes?

De qualquer modo, considerando-se a hipótese insinuada, ainda que por jogo, é lícito perguntar-se a que Papa Eco quis aludir. Qual o Papa, recente e fraco, que pretendeu fazer da Igreja uma fortaleza apenas ocupada na defesa da doutrina, mas que permitiu que ela fosse invadida por hereges modernistas e que, afinal, entregou o controle da biblioteca, não a italianos, mas aos estrangeiros, aos alemães?

Teria sido Leão XIII, cujas palavras foram citadas? Parece bem improvável, pois os detalhes não correspondem a seu caso.

Teria sido Pio XII?

Este Papa, de tanto prestígio em seu tempo, está hoje quase esquecido. “Sic transit gloria mundi...”. Na encíclica *Humani generis*, especialmente, ele procurou defender a Fé, condenando os erros da chamada Nova Teologia de Congar, de Lubac, Daniélou e Urs von Balthasar, mas não ousou citar-lhes os nomes. Estes teólogos acabaram por ter seu triunfo no Vaticano II, que adotou suas teses

outrora condenadas. Vários deles tornaram-se cardeais... Pio XII, tido como paladino da Fé pelos modernistas e por muitos ingênuos tradicionalistas, permitiu, na verdade, que o Modernismo prosperasse dentro da Igreja sem tomar nenhuma medida mais séria para contê-lo. É o que explica que, três anos após a morte de Pio XII, ao se iniciar o Concílio Vaticano II, a Igreja se visse com um episcopado quase totalmente modernista. Ele foi o Papa das omissões, dos silêncios e das ambigüidades.

Quanto aos alemães, basta citar alguns nomes bem conhecidos para ver o poder que eles alcançaram no Vaticano, sob Pio XII. Alemão era o confessor de Pio XII, o futuro Cardeal Bea, tido então como conservador e que se revelou depois um dos líderes mais radicais do ecumenismo modernista esposado pelo Vaticano II. Alemães eram seus conselheiros e amigos Padre Leiber e Monsenhor Kaas. Alemã era a famosa Irmã Pascalina, enfermeira e secretária de Pio XII e primeira mulher a ser admitida no Vaticano, e primeira mulher que foi conclavista... E, por coincidência bem curiosa, o secretário do Santo Ofício, no tempo de Pio XII, o "Bibliotecário" da Abadia era então o Cardeal Ottaviani, que era quase cego...

Seria Abbone a representação de João XXIII? De Paulo VI?

Hoje, depois de muitos séculos, o Papa não é italiano. A Abadia tem um Papa estrangeiro. Karol Woytila é polonês, e nomeou como secretário da Congregação para a Doutrina da Fé, (o ex-Santo Ofício), isto é, como guarda da biblioteca da Igreja, um alemão: o Cardeal Joseph Ratzinger. Talvez seja isto apenas uma coincidência curiosa... Mas... que curiosa coincidência! Que certamente Eco classificará como do mesmo tipo da que encontramos entre Frei Guilherme e Sherlock Holmes...

A disputa pelo poder supremo na Igreja-Abadia mostra que ele só tem importância na medida em que o Abade mantém as chaves

da biblioteca em suas mãos. É por ter as chaves doutrinárias que o Papa pode “abrir e fechar o poço do abismo”⁴, ou as portas do Reino dos Céus. O labirinto do poder eclesiástico leva da Igreja à biblioteca.

O que contava na Abadia, na verdade, não era o cargo de Abade e sim o de Bibliotecário. Na Igreja, especialmente quando o Papa é fraco, o que tem importância é o controle da Doutrina da Fé. É lá, na biblioteca, que está o mistério da Abadia. É lá que se formam os monges, isto é, os futuros abades e bibliotecários, os teólogos que influenciarão e aconselharão os Papas e orientarão os concílios.

Porém, como diz o imbecilizado monge Alinardo de Grottaferrata, “muitos atos de soberba foram cometidos na biblioteca, especialmente depois que caiu em mãos dos estrangeiros”, isto é, dos que não eram italianos. Por isso, diz ele, “Deus ainda está castigando” (R.349).

⁴ Apoc. 9,1

NO LABIRINTO DO SABER

Junto à muralha norte da Abadia erguia-se a torre misteriosa da biblioteca, materialmente construída em forma de labirinto, ela que, do ponto de vista intelectual, também era um dédalo doutrinário e proibido.

Para os monges, “para esses homens devotados à escritura, a biblioteca era ao mesmo tempo a Jerusalém celeste e um mundo subterrâneo no limite entre a terra desconhecida e os infernos. Eles eram dominados pela biblioteca, por suas promessas e por suas proibições” (R.216).

Ela era para os monges o local de trabalho, o meio para adquirir a ciência, como também a fonte de uma tentação muito antiga: a do conhecimento do bem e do mal, a tentação da Gnose. Ela era, para eles, em pleno sentido, o fruto proibido, “o lugar da sabedoria proibida” (R.206).

“O que para os laicos é a tentação do adultério e para os eclesiásticos regulares é a avidez de riquezas, para os monges é a sedução do conhecimento.” (R.215)

Numa biblioteca, duas coisas são fundamentais: o fim, que é o saber, e o caminho que a ele conduz. Assim como Frei Guilherme e Adso tiveram enormes dificuldades para encontrar o caminho certo no labirinto material da biblioteca, assim também ocorre com qualquer leitor, em qualquer biblioteca, para encontrar a verdade que busca.

Mas, antes de conhecer o caminho, é preciso saber o que procurar. A noção de fim precede a escolha dos meios a utilizar para alcançá-los corretamente.

O que se procura numa biblioteca? Que busca o espírito humano nos livros? O conhecimento. Mas, em que consiste o saber? Na posse da verdade? Existe a verdade? É possível conhecê-la de modo seguro? Que meios tem o homem para conhecer a verdade? Qual o caminho a ser trilhado para atingi-la? Existe uma realidade objetiva? A idéia que o homem faz desta realidade é correta? Temos certeza disso? Se existe a verdade, é conveniente conhecer todas as verdades? Elas devem ser comunicadas a todos? Convém que só alguns controlem o que deve ser conhecido? A ciência deve ser secreta? Quem deve controlar o saber? Quem pode ou deve decidir o que deve ou não ser comunicado aos outros?

Todas estas questões postas pela filosofia no decorrer dos séculos estão implícitas na existência de uma biblioteca. Tais perguntas envolvem uma multiplicidade de complexos problemas filosóficos, políticos, morais e teológicos. Cada um deles é um novo labirinto e é com eles que Eco forma em seu livro o grande labirinto do saber, simbolizado na organização da labiríntica biblioteca da Abadia, imagem do mundo. Por sua vez, é a este labirinto do saber que conduziram os caminhos dos labirintos anteriores. É o controle do labirinto do saber – o controle da biblioteca, isto é, da doutrina – que dá o verdadeiro domínio da Abadia, isto é, da Igreja e do mundo.

De pouco adianta ter o poder abacial se não se tem o poder doutrinário. Quem tem este, fatalmente, com o tempo, –ou apressando o tempo com uma taça de vinho envenenado, como diz Aymaro– terá o poder maior. Quem formar doutrinariamente os monges terá, cedo ou tarde, o poder abacial (papal) nas mãos. É, pois, o labirinto do saber que dá a chave para o labirinto do poder eclesiástico... Este, por sua vez, dá a chave para o labirinto do poder político, o qual controla os labirintos econômico, religioso e, por fim, o dos eventos. Entretanto, o labirinto do saber é tão complexo, e se divide em tantos sub-labirintos, que é conveniente estudar –pelo menos os principais– um pouco mais de perto, vendo o que diz deles Eco em *O nome da rosa*.

1. O PROBLEMA DA VERDADE

Quando se entra numa biblioteca buscando-se saber, a primeira pergunta que se põe é: saber o quê? Evidentemente, saber a verdade. Qualquer livro, mesmo os que negam a existência da verdade, pretende ensiná-la. O livro da mentira, um livro que confesadamente ensinasse mentiras, não teria leitores, assim como a biblioteca das falácias não teria visitantes nem frequentadores. Todo livro procura apresentar-se como portador de verdade. E a mentira só é aceita quando se apresenta como verossímil.

Como Eco trata esta questão de criteriologia?

Embora o jovem Adso –a testemunha que nada entende– em certo momento diga, de acordo com a definição tomista, que a verdade é a adequação da idéia do sujeito ao objeto, o livro de Umberto Eco insiste na defesa do relativismo. Frei Guilherme-Eco revela-se um cético.

Quando Adso pergunta a seu mestre: “Onde está a verdade?”, ele lhe responde ambigualmente: “Em nenhum lugar, às vezes” (R.181).

Esta indefinição ambígua e relativista provém do desejo de evitar afirmar a tese auto-destrutiva de que a verdade não existe. De fato, a sentença “a verdade não existe” é contraditória porque:

- a) ou esta tese é correta
- b) ou é falsa.

Se a tese é correta, então eis aí a única coisa de que o homem pode ter certeza, a única tese realmente segura, a única verdade: a de que a verdade não existe. Aí está a verdade. Portanto, a verdade existe.

Se a tese afirmada é falsa, então a afirmação oposta é certa. E a verdade então existe. Portanto, as duas pontas do dilema levam à conclusão de que a verdade existe.

Evidentemente, o medievalista Eco tem conhecimento deste argumento clássico da escolástica tomista, e, para evitar cair nessa armadilha, fez seu cético e escorregadio Frei Guilherme dizer que ela não está em nenhum lugar... às vezes. No máximo, ele admite que se a verdade, alguma vez, está em algum lugar, não se pode sabê-lo.

Frei Guilherme é um homem que recusa certezas. Como se fosse um filho –ou um dos pais– do século XX.

“Sinto-me incerto da verdade, mesmo se nela acredito” (R.242). O que significa que ele não crê realmente nela.

É por esta razão que Eco, com Frei Guilherme, se ri dos que imaginam possuir a verdade, que presumem ter certezas e que até pretendem ensiná-las, como por exemplo, os teólogos escolásticos da Sorbonne medieval.

“Então não tendes uma única resposta para vossas perguntas? [indaga o ingênuo Adso a seu mestre].

‘Adso, se a tivesse, ensinaria teologia em Paris.’

‘Em Paris eles têm sempre a resposta verdadeira?’

‘Nunca (...), mas são muito seguros de seus erros.’

‘E vós (...) nunca cometeis erros?’

‘Freqüentemente (...) Mas, ao invés de conceber um único erro, imagino muitos, assim não me torno escravo de nenhum.’” (R.351)

Portanto, para Guilherme-Eco, ter certeza de algo que se julga verdade é ser escravo de um erro. O que resulta, em última análise, em negar a possibilidade de conhecer certamente qualquer verdade. Em vez de Cristo dizer: “A verdade vos tornará livres”¹, esse estranho frade de um estranho cristianismo marxista ou semiótico preferiria que Cristo tivesse dito: “A verdade vos tornará escravos”.

Para ele, o homem não pode conhecer a realidade com segurança. Pode apenas descobrir que vira errado e que pensara mal, e assim, afastar-se de erros e obter uma aproximação maior do que é certo, por uma melhor focalização das questões.

Quando Adso pede a Frei Guilherme: “Por que não me diz onde está a verdade?”, Frei Guilherme lhe responde: “O máximo que se pode fazer é olhar melhor” (R.238-239). Entretanto, as verdades, se existem, são inúteis. “As únicas verdades que prestam são instrumentos para se jogar fora” (R.553).

Conseqüência desse ceticismo radical é que os homens que julgam possuir a verdade são os que estão mais longe dela. Possuir a verdade seria uma presunção realmente diabólica, que levaria a perseguir os que pensam de modo diverso. Ter certeza seria satânico.

“O diabo não é o príncipe da matéria, o diabo é a arrogância de espírito, é fé sem sorriso, a verdade que não é nunca presa de dúvida.” (R.536)

Por isso, Frei Guilherme previne Adso contra aqueles que têm certezas e que, julgando possuir a verdade, estão dispostos a morrer por ela.

“Teme, Adso, os profetas e os que estão dispostos a morrer pela verdade. [Eles amam] (...) lubricamente a sua verdade a ponto de

1 S. Jo. 8, 32

ousar tudo para destruir a mentira (...) Talvez a tarefa de quem ama os homens seja fazer rir da verdade, *fazer rir a verdade*, porque a única verdade é aprendermos a nos libertar da paixão insana pela verdade" (R.551-552).

Que estranho frade é Frei Guilherme de Baskerville, cujas teses se parecem tanto com as de Regina Psaki e Alberto Asas Rosa, discípulos de Umberto Eco.² Até parece que Frei Guilherme frequentou um curso de semiótica esotérica, ministrado por Eco. E que estranho cristianismo o seu, tão de acordo com os dogmas do relativismo atual...

Que filosofia está subjacente a tais afirmações? Como coadunar tais convicções com o Evangelho onde Cristo proclamou : "*Ego sum veritas*"³

2. O LABIRINTO DA FILOSOFIA

O nome da rosa expõe de modo literário a árida filosofia nominalista de Guilherme de Ockham, franciscano inglês do século XIV, responsável pela destruição da escolástica, e, com ela, da Cristandade medieval. No romance, o Ockham de Eco é Frei Guilherme de Baskerville.

O Nominalismo foi a filosofia que separou Fé e Razão, lançando a humanidade ou no fideísmo gnosticizante ou no empirismo racionalista. Dessa ruptura entre Fé e Razão decorrem as separações –desejadas por Ockham– entre Teologia e Filosofia, entre Igreja e Estado. Foi o ockhamismo a arma utilizada pelos Gibelinos e legistas para destruir a sociedade medieval, na qual a Igreja e

²Cfr. Maria Pia Pozzato e outros, *L'Idea deforme*,; Critica ortodossa e allegoristi, de Regina Psaki, p. 276; Postfazione, de Alberto Asas Rosa, pp. 295 e 298.

³ S. Jo. 14, 6.

Estado eram unidos, com a supremacia do Papado sobre o Império. O que fez Felipe, o Belo, em Anagni, contra o papado, Ockham o realizou na Filosofia.

Ockham tornou-se famoso por sua lógica e pela negação dos universais. Dele vieram o Empirismo, o Experimentalismo e o Cientificismo Racionalista das Idades Moderna e Contemporânea.

Sua negação das relações de causa e feito e de ordem levou a Filosofia a lançar-se nos abismos do ceticismo, do relativismo criteriológico e moral, assim como no ateísmo materialista, erros que acabam de ser condenados pela encíclica *Splendor veritatis* de João Paulo II.

À parte os ingredientes nominalistas, Frei Guilherme apresenta fortes doses de materialismo dialético que fazem dele um franciscano de tonalidade claramente marxista, de perfil muito parecido ao do ex-Frei Leonardo Boff.

Vejamos mais de perto como as teses okhamistas são apresentadas por Frei Guilherme de Baskerville, máscara de Umberto Eco, em *O nome da rosa*.

Desde a Grécia antiga até o fim da Idade Média, o problema dos universais suscitou veementes polêmicas.

Como se sabe, os universais são conceitos que podem ser aplicados a todos os indivíduos de uma mesma espécie. Por exemplo, o conceito de rosa engloba todas as rosas existentes, ou que possam existir, em qualquer tempo.

O que se tem discutido é em que sentido, ou como existem os universais. Com relação a isso, formaram-se três correntes mais importantes:

- a) o Realismo;
- b) o Realismo Moderado;
- c) o Nominalismo.

Em *O nome da rosa* quase não se fala da posição do Realismo Moderado, que é a posição tomista assumida pela Igreja, face à questão dos universais. No tempo em que ocorreram os fatos na Abadia do romance de Eco, as posições filosóficas mais em voga, e que se digladiavam em todas as universidades e mosteiros, eram a posição platonizante, do Realismo, e a do Nominalismo. O Realismo de tom platônico era defendido pelos místicos gnosticizantes seguidores de Mestre Eckhart. O Nominalismo era partilhado pelos franciscanos seguidores de Guilherme de Ockham e por todos aqueles que tendiam para posições empiristas, racionalistas e panteístas.

Umberto Eco apresenta o debate dos universais como se houvesse apenas estas duas correntes (a mística e a racionalista) debatendo a questão dos universais. Os tomistas nem aparecem. Eco leva o leitor comum a julgar que a posição mística e gnóstica é a da Igreja Católica, o que é uma falsificação histórica.

Para que o leitor tenha idéia do que se debatia e do que se trata em *O nome da rosa*, a respeito dos universais, faremos uma breve exposição desta questão filosófica, procurando salientar a que consequências levava cada uma das soluções aventadas.

a) A doutrina do Realismo Filosófico sobre os universais

Para Platão e para seus seguidores, os universais teriam existência real fora da mente, no mundo superior das idéias. Esse mundo das idéias seria perfeito, divino e inteiramente desprovido de matéria. Em nosso mundo, a forma ou idéia de um ente —comum a todos os exemplares individuais de sua espécie— estaria atualmente aprisionada nos seres materiais individuais.

Explicavam os platonizantes que a idéia de rosa —o universal rosa— é uma só para todas as rosas individuais. Essa idéia não é só única e

universal, como também é absolutamente perfeita, visto que os de-
feitos possíveis de uma rosa existem somente na matéria. É apenas
a rosa concreta que murcha, é danificada ou morre. O conceito
universal jamais se deteriora, envelhece, murcha ou morre. O uni-
versal é perfeito e imutável. A idéia universal goza então de uma
perfeição tal que os platônicos consideravam-na divina. Enquanto
a rosa individual, concreta, material fenece e perece, o universal
rosa permanece para sempre o mesmo, perfeito e imutável.

Concluíam disto os filósofos de tendência platônica que a maté-
ria era a fonte de todas as imperfeições e de todo o mal. Era na
matéria, causa da individuação, que estava a origem do mal. Estar
neste mundo material era ter as idéias divinas aprisionadas no cár-
cere da matéria. Só com a libertação da matéria é que seria possível
fazer as idéias universais divinas retornarem ao pléroma divino de
onde tinham caído.

Essa visão platônica era gnosticizante, como bem o demonstrou
Simone de Pétrement.⁴

Para os gnósticos, há uma oposição radical entre espírito e maté-
ria. O espírito é divino. A matéria, produzida pelo demiurgo, é
sempre má. Na constituição dos seres a forma ideal é, pois, divina,
enquanto a matéria é seu cárcere maléfico. Como a matéria é a
causa da individuação, para o gnóstico ser indivíduo ou pessoa é
um mal. O bem está na absorção ou perda de todo eu no Todo
divino, que coincide dialeticamente com o Nada absoluto.

Essa posição de divinização do universal e condenação de todo
ser individual foi defendida por Mestre Eckhart e por todos os sec-
tários gnósticos do fim da Idade Média, entre os quais os Irmãos
do Livre Espírito. Não queremos dizer que todos os filósofos que
defenderam o Realismo, em qualquer tempo, tenham sido, de fato,

⁴ Cfr. Simone de Pétrement, *Le dualisme chez Platon, les gnostiques et manichéens*.

gnósticos. Queremos dizer, isto sim, que o Realismo, levado às suas últimas conseqüências, chega à Gnose.

A Escolástica admitia a parcela de verdade em que Platão se fundara para cair nesse erro. Com efeito, as essências criadas por Deus existiram primeiramente na Inteligência ou Verbo de Deus como idéias exemplares. Assim como um artista primeiro tem idéia do que vai esculpir, e, depois, esculpe o que ideou, assim também a Sabedoria de Deus concebeu o que ia criar. Por isso, Deus, ao criar, dizia antes uma palavra. Por isso também se lê em São João que “tudo foi feito pelo Verbo e sem ele nada foi feito”.⁵

b) O Nominalismo

No final da Idade Média, surgiu uma corrente de pensamento diametralmente oposta ao Realismo platônico. Roscelin e, um tanto, Abelardo tinham-na preparado, mas ela só tomou todo o seu maior desenvolvimento com a filosofia de Guilherme de Ockham, retratado por Eco na figura de Frei Guilherme de Baskerville.

Para o Nominalismo, os universais são meros nomes. Nenhuma realidade corresponderia a um conceito universal, que só existiria na mente. Os universais não se realizariam de modo algum nas coisas. São apenas obras do espírito que as palavras exprimem. Assim, rosa é apenas um nome. *O nome da rosa* é um mero *flatus vocis*. A única realidade é a rosa individual, diferente de todas as demais rosas existentes.

Ockham baseou-se nas idéias de Petrus Hispanus, expostas no livro *De suppositionibus*. Suposição é a posição que um termo ocupa numa frase, no lugar de outras coisas, diz Ockham. Podemos distinguir três tipos de suposição:

⁵ S. Jo. I,3

1. Suposição material existe quando o termo empregado numa frase designa apenas a própria palavra usada. Na frase: “a rosa é uma palavra de quatro letras”, a palavra rosa é tomada em si mesma, como termo escrito ou falado.

2. Suposição pessoal existe quando o termo usado numa frase designa um ente individual concreto e determinado. Por exemplo, na sentença: “a rosa está se abrindo”, o termo rosa está no lugar de uma determinada rosa individual concreta, à qual se faz referência.

3. Suposição simples ocorre quando o termo utilizado designa, não um ser individual concreto, mas o conceito universal de um ser. É o que acontece com o termo rosa, na frase: “a rosa é uma flor”.

Conforme esta teoria, a palavra rosa, como universal, indica apenas um conceito mental, que não existe, de fato, na realidade. Não existindo os universais, o homem só poderia conhecer as rosas individuais, e o que se conhece de uma rosa não pode ser aplicado a nenhuma outra rosa.

Como já ensinara Abelardo, no século XII, Ockham dizia que só o conhecimento do singular é verdadeiro, pois o homem tem dele um conhecimento intuitivo, direto. Assim, só o particular seria real. A essência equivaleria à existência.

Dai se concluiu que o verdadeiro conhecimento não pode ser teórico, e sim prático e experimental. É desses pensamentos que vai nascer o experimentalismo e o cientificismo do mundo moderno.

Isto, a longo termo, acaba por negar não só a existência das essências e dos universais, como também o valor de qualquer conhecimento teórico racional, pois “é extremamente difícil para uma tal doutrina explicar, a partir desses blocos individuais, sem nada em comum, como o pensamento pode formar as noções de gêneros e espécies”, como diz Etienne Gilson.⁶

⁶ Etienne Gilson, *La philosophie au Moyen Âge*, 2.vol, p. 644.

São essas teses de Abelardo e de Ockham que Frei Guilherme de Baskerville repete em várias passagens de *O nome da rosa*.

“O conhecimento pleno [é] a intuição do singular.” (R.42) “O livro da natureza não fala só por meio de essências” (R.43), isto é, por meio dos universais.

“A verdadeira ciência não deve contentar-se com idéias, que são justamente signos, mas deve buscar as coisas em sua verdade singular.” (R.362-363)

“Os simples têm razão porque possuem a intuição do individual, que é a única boa.” (R.240-241)

Ockham, por vezes, parece admitir que o universal é apenas uma impressão confusa ou indistinta de um ser individual. Se temos de Sócrates apenas uma impressão confusa, porque o vemos à distância ou envolto em brumas, dele só temos o conceito de homem. Mas à medida que o vulto de Sócrates vai se tornando mais nítido e claro, neste sentido, nós o vamos identificando até podermos dizer que é Sócrates e não Platão.

É essa mesma doutrina ockhamista que Eco expõe, pela boca de Frei Guilherme, ao responder à seguinte pergunta de Adso:

“Quando vós lestes as pegadas sobre a neve e nos ramos, ainda não conhecíeis Brunello. De certo modo os rastros nos falavam de todos os cavalos, ou pelo menos, de todos os cavalos daquela espécie. Não devemos então dizer que o livro da natureza nos fala só por meio de essências, como ensinam muitos insignes teólogos?”

‘Não de todo, caro Adso’, respondeu-me o mestre. ‘Com certeza o tipo de pegadas me exprimia, se assim o queres, o cavalo como *verbum mentis*, e o teria expresso assim em qualquer lugar que o encontrasse. Mas a pegada naquele lugar e àquela hora do dia dizia-me que pelo menos um dentre todos os cavalos possíveis passara por ali. De modo que eu me encontrava a meio caminho entre a apreensão do conceito de cavalo e o conhecimento de um cavalo

individual. Em todo caso, o que sabia do cavalo universal me era dado pelo rastro, que era singular. Poderia dizer que naquele momento eu estava preso entre a singularidade do rastro e a minha ignorância, que assumia a forma bastante diáfana de uma idéia universal. Se tu vês alguma coisa de longe e não entendes o que seja, contentar-te-ás (...) com um animal, mesmo que não saibas ainda se Brunello ou Favello. E somente quando estiveres à distância apropriada verás que é Brunello (ou esse cavalo e não outro, qualquer que seja o modo como decidas chamá-lo). E esse será o conhecimento pleno, a intuição do singular. De modo que eu, há uma hora atrás, estava pronto a esperar qualquer cavalo, e não pela vastidão de meu intelecto, porém pela exigüidade de minha intuição. E a fome de meu intelecto só foi saciada quando vi o cavalo singular que os monges traziam pelos arreios’.

Só então soube, realmente, que meu raciocínio anterior conduzir-me para perto da verdade, de modo que as idéias que eu usava antes para figurar-me um cavalo que ainda não vira, eram puros signos, como eram signos da idéia de cavalo as pegadas sobre a neve: e usam-se signos e signos de signos apenas quando nos fazem falta as coisas.

Outras vezes eu o tinha escutado falar com muito ceticismo das idéias universais e com grande respeito das coisas individuais.” (R.42-43)

Ockham dividia a ciência em dois tipos:

- a) a ciência real (*scientia realis*) ou das coisas individuais;
- b) a ciência racional (*scientia rationalis*) que utilizava os signos mentais.

Frei Guilherme não fala diferentemente:

“A idéia é signo das coisas e a imagem é signo de uma idéia, signo de um signo (...) A verdadeira ciência não deve contentar-se

com idéias, que são justamente signos, mas deve buscar as coisas em sua verdade singular.'

'Mas então [pergunta Adso] o verdadeiro nunca existe?'

'Talvez exista, é o unicórnio indivíduo' [contesta Frei Guilherme]" (R.362-363).

Sendo a verdadeira ciência a intuição do singular, ela é a mais própria dos rústicos do que dos doutos:

"Os doutores (...) freqüentemente se perdem em busca de leis demasiado gerais. Esses [os pobres, os simples] têm a intuição do individual" (R.239).

Os simples –que na linguagem de Frei Guilherme são também os hereges, (cfr.P.10 e R.233)– têm razão porque possuem a intuição do individual que é a única boa. Porém, se a intuição do individual é a única boa, como poderá a ciência chegar a recompor as leis universais através das quais, e interpretando as quais, a magia boa torna-se operativa? "Não sei mais. Tive muitas discussões em Oxford com meu amigo Guilherme de Ockham (...) Semeou minha alma de dúvida. Porque se apenas a intuição do individual é justa, o fato que causas do mesmo gênero tenham efeitos de mesmo gênero é proposição difícil de provar" (R.241).

Assim, a negação das essências e dos universais reduzia o ockhamismo a um empirismo e a um experimentalismo radicais que comprometiam toda noção de relação.

Isto conduz ao problema da causalidade, pois entre uma causa e um efeito o que existe é uma relação. A relação é um acidente que não está num ser concreto, não é propriamente um *ens in alio*. Ela está "entre" os seres que se relacionam. Para Ockham, que só aceitava o individual concreto, a relação não tinha nenhuma realidade, a não ser a dos termos. Por isso ele negava a relação de causa e efeito. Argumentava dizendo que a relação de causa e efeito não pode ser anterior ao efeito, já que a relação supõe a existência dos

dois termos; nem podia ser simultânea, porque o efeito é consequência dela; nem podia ser posterior, pois que seria preciso dizer então que ela se produz a si mesma. O único meio de provar que uma coisa é causa de outra seria, portanto, a experiência, raciocinando com a presença ou com a ausência da causa e do efeito.

Também para Frei Guilherme era “difícil dizer que efeito tenha tido tal causa; bastaria a intervenção de um anjo para mudar tudo, por isso não é de se admirar se não se pode demonstrar que uma coisa seja causa de outra” (R.242).

Ockham em sua obra *Centiloquium* declara que a própria existência de Deus não pode ser provada. A existência de Deus, assim como sua unicidade, sua infinitude, sua onisciência, seriam questões às quais se deveria dar apenas uma adesão de Fé. Desse modo, Ockham cai no fideísmo, retirando à sua teologia qualquer apoio racional.

Por seu lado, Frei Guilherme diz que “o remontar cadeias por vezes longuíssimas de causas e efeitos me parece tão insensato quanto o querer construir uma torre que chegue até o céu” (R.46). E ainda: “Deus deve ser bom, se gerou a natureza” (R.80), frase em que o condicional se revela todo o seu ceticismo e probabilismo, que são, no fundo, um ateísmo que ainda não tem coragem de se declarar.

Também a existência da alma racional no homem só poderia ser aceita pela Fé, pois a Razão não conseguiria prová-la. Por onde o ceticismo de Ockham raia pelo materialismo.

A ordem do mundo, como toda ordem, consiste em uma relação entre seus elementos componentes. Ora, negando a existência real das relações, Ockham não poderia aceitar a existência de ordem no mundo e muito menos que esta ordem tivesse fundamento na própria natureza de Deus que fez o universo à sua imagem e semelhança. Para Ockham, a suposta ordem posta por Deus no mundo — se existe — é completamente arbitrária. Deus poderia ter feito o universo

em qualquer outra disposição. Noutras palavras, não haveria fundamento racional objetivo para a ordem do universo.

Em consequência, a ordem moral também não era considerada objetiva. Uma ação seria pecaminosa apenas porque Deus a proibira, nada havendo nela de objetivamente mau. Se Deus tivesse ordenado o pecado, ele seria bom. A ordem moral, portanto, poderia ser totalmente invertida pelo arbítrio divino. Mais ainda: até mesmo sob a ordem moral atual, Deus poderia ordenar a alguém que a violasse, sendo então tal ato virtuoso. O livre querer de Deus seria tão absoluto que poderia inverter a ordem moral. Esse livre querer de Deus não se fundamentaria na essência divina e, por isso, não teria nenhuma objetividade.

Deste relativismo moral os ockhamistas logo deduziram a negação de toda ordem moral, tendo alguns chegado a dizer que a lei de Deus era a única causa do pecado. (Aí admitiam então haver causa...) Outros defenderam o mais radical antinomismo, muito semelhante ao da Cabala e ao das seitas gnósticas.

Frei Guilherme de Baskerville, assim como os nominalistas medievais e como os relativistas atuais, defende a idéia de que o mundo não tem regras objetivas, podendo, em tese, ser posto *upside down*, o que tornaria forçoso seguir um antidecálogo. Daí sua afirmação:

“Como filósofo duvido que o mundo tenha uma ordem; conso-la-me descobrir, senão uma ordem, pelo menos uma série de conexões em pequenas porções dos negócios do mundo.” (R.446)

A posição de Adso face ao mundo era muito menos cética que a de seu mestre. Diz ele:

“É difícil para mim explicar esse mistério de contradição, sinal que o ânimo humano é demasiado frágil e nunca segue diretamente pelas veredas da razão divina, que construiu o mundo como um perfeito silogismo, porém desse silogismo colhe apenas proposições

isoladas e freqüentemente desconexas, de onde a nossa facilidade em cair vítima das ilusões do maligno.” (R.322)

Mas... Adso é a testemunha que nada entende...

E, quando extasiado com o pouco que vê, exclama: “Como é belo o mundo e como são horríveis os labirintos”, Frei Guilherme corrige este entusiasmo de noviço dizendo: “Como seria belo o mundo se houvesse regras para andar nos labirintos” (R.209). Frase que insinua ser o mundo um mundo sem regras objetivas.

Angustiado, exclama Adso: “Então há uma ordem no mundo!” E Frei Guilherme o desilude, afirmando: “Então há uma certa ordem nesta minha pobre cabeça” (R.242).

Quanto à ordem na pobre cabeça do homem, nem nesta dever-se-ia fiar. Por isso Frei Guilherme lamenta que ele tenha tanta confiança nos silogismos... “Arre! Adso, como te fias nos silogismos!” (R.304).

O racionalista Frei Guilherme desconfia da razão e de seus silogismos! É natural que Adso fique perplexo com essa paradoxal atitude de um racionalista: “Fiquei confuso. Sempre acreditara que a lógica fosse uma arma universal, e percebia agora como sua validade dependia do modo como era usada. Por outro lado, freqüentando meu mestre, dera-me conta, e cada vez mais me dei conta nos dias que se seguiram, que a lógica podia ser muito útil conquanto fosse possível entrar dentro dela e depois dela sair” (R.304).

Portanto, também a lógica era um labirinto, e de caráter ambíguo, cujo valor então era também relativo. Então nem a verdade existe, nem os instrumentos para alcançá-la — a razão e a lógica — são seguros. E nem a ordem do mundo é real e objetiva.

Poderia o homem confiar, pelo menos, na revelação divina? Não. Nem nesta, porque, quando Adso conta seu sonho inspirado na Coena Cypriani, Frei Guilherme o explica, ensinando: “Um sonho

é uma escritura, e muitas escrituras não são mais do que sonhos” (R.494). Ora, Adso acabara de fazer alusão às Sagradas Escrituras...

Por todas essas razões, Frei Guilherme considerava que “Ninguém nos obriga a saber, Adso. É preciso, eis tudo, mesmo ao preço de compreender mal” (R.508).

Para Frei Guilherme – e para todos os que ele representa – o homem está num mundo labiríntico e sem ordem, onde precisa encontrar um caminho, sabendo embora que suas bússolas – a razão e a lógica – normalmente o enganam, e que o mapa que possui do mundo é um mapa falso, pois não existe ordem natural objetiva. É a tal frustração angustiante e desesperada que o Racionalismo conduz o homem. Para continuar a crer no Racionalismo é preciso então ter fé nele. Daí Karl Popper dizer que o Racionalismo pode ser descrito “como uma irracional *fé* na razão”. E que “a atitude racionalista fundamental se baseia numa decisão irracional, ou numa *fé* na razão”.⁷

Ao examinar a causa de seus erros no decorrer de sua investigação na Abadia, Frei Guilherme chega à conclusão de que errou por ter admitido alguma ordem: “Comportei-me como um obstinado, seguindo um simulacro de ordem, quando devia saber bem que não há uma ordem no universo” (R.553).

O universo relativista e caótico seria a imagem de um Deus arbitrário, ao qual tudo seria possível, até mesmo o absurdo e o pecado.

Em meio às labaredas que consomem a Abadia, no final do romance, desenrola-se o derradeiro diálogo entre Adso e seu mestre racionalista:

“Mas como pode existir um ser necessário [Deus] totalmente entretecido de possível? Que diferença há entre Deus e o caos primigênio? Afirmar a absoluta onipotência de Deus e sua abso-

⁷ Karl Popper, *A sociedade aberta e seus inimigos*, vol.2, pp. 238-239.

luta disponibilidade a respeito de suas próprias escolhas não equivale a demonstrar que Deus não existe?” (R.553)

Tal pergunta de Adso encostava o frade nominalista contra a parede. Ela, no fundo, mostrava que a consequência lógica do Nominalismo só podia ser o Ateísmo e, portanto, o Materialismo. Como, aliás, se deu no decorrer da História que caminhou do Nominalismo até o Marxismo e até o relativismo absoluto de nossos dias.

À pergunta de Adso, seu mestre responde ambigualmente, sem contestar, porém, de fato, sua conclusão:

“Como poderia um sábio continuar comunicando seu saber, se respondesse sim à tua pergunta?” (R.553)

Adso procura desfazer a ambigüidade da resposta indagando se Frei Guilherme queria dizer que não haveria mais saber comunicável, ou que não se lhe consentiria ensinar o que sabia aos outros.

No momento em que o franciscano ia responder, caiu o telhado da Abadia em fogo, assustando homens e cabras. Aproveitando essa circunstância, o discípulo de Ockham diz equivocadamente:

“Há muita confusão aqui.” (R.554)

“Aqui” é a Abadia? “Aqui” é o mundo? Frei Guilherme não o esclarece. Mas Eco já havia esclarecido: a Abadia era um microcosmo. Ela representava a Igreja e o mundo. Ela e o mundo eram confusos labirintos...

c) O Realismo Moderado

A terceira posição da filosofia medieval face à questão dos universais é a do Realismo Moderado, defendida por São Tomás de Aquino e adotada pela Igreja.

O universal nem é um mero nome, como afirmavam os nominalistas, nem tem existência num mundo imaterial de puras idéias, como diziam os platônicos e como queriam os gnósticos.

Para os defensores do Realismo Moderado –em particular para São Tomás– é preciso distinguir, no espírito humano dois universais, conforme o aspecto sob o qual se considera o universal:

1. O universal direto, ou seja, um tipo de ser atribuído de modo unívoco a muitos seres individuais. Este universal direto é obtido pela abstração das notas individuais de cada ser concreto. O universal então acrescenta, à idéia do tipo de ser que ele expressa, um estado de abstração e de não individuação, de universalidade. É o *universale post rem*, existente em nossa mente por abstração.

2. O universal reflexo, que tem este nome porque só é percebido por nossa inteligência após a comparação entre o universal direto, que havíamos concebido, com as coisas em que o aplicamos e nas quais ele se realiza de modo mais ou menos perfeito. A este universal reflexo se dá também o nome de universal formal.

O universal direto se acha nas coisas quanto ao que ele expressa, não quanto ao modo com que o expressa.

Em cada ser concreto, há o indivíduo único, identificado por suas notas particulares individualizantes, numa essência que permite que se manifestem nele todas as atividades existentes em todos os seres de sua espécie. É esta essência que é objeto de nosso espírito sob a forma de uma mesma idéia, aplicável a todos os indivíduos da mesma espécie, e que exprime o que eles são, independentemente de suas notas individualizantes.

Deste modo, podemos considerar uma essência de três modos diversos:

a) Em si mesma, com suas notas constitutivas, tal como ela existe na mente divina, como idéia exemplar, eterna em Deus. É o *universale ante rem*, isto é, o universal que Deus concebeu antes de

criar uma coisa. É a este *universale ante rem* que Platão deu existência no mundo das idéias, como seres divinos, fora da Sabedoria de Deus.

b) A essência enquanto existente em um indivíduo qualquer em estado concreto é o *universale in re*.

c) A essência enquanto concebida em nosso espírito, abstrata e universal. É o *universale post rem*.

O universal direto (*universale post rem*) tem existência real em nossas mentes, enquanto conceito abstrato, e existe nas coisas concretas, enquanto forma substancial (*universale in re*). Por esta razão, nos é possível conhecer o que as coisas são. Tendo o homem a idéia universal rosa em sua mente, ao ver uma rosa real, ele pode conhecer que o conceito de rosa, existente em sua mente, existe também, formalmente na rosa concreta, individual.

O universal reflexo não se encontra realizado nem sequer nas coisas enquanto o que ele expressa, pois ele é um simples ser de razão, que tem, entretanto, fundamento nos seres individuais reais, isto é, a sua semelhança, que permite a nosso espírito agrupar seres individuais em uma mesma espécie.

Esta, em termos breves, a teoria do Realismo Moderado, que evita quer o Materialismo, a que conduz o Nominalismo, quer a Gnose, termo final do erro do Realismo.

Como se vê, em *O nome da rosa*, pela boca de Frei Guilherme de Baskerville, são expostas as teses do Nominalismo. Do Realismo Moderado nem se faz menção. Deste modo, o leitor desavisado é levado a pensar que a posição do Realismo gnóstico se confunde com a doutrina católica e medieval.

O ceticismo, o empirismo e o racionalismo ockhamista incendiaram a Igreja e, através dela o mundo, impelindo a História pela "via moderna". O Racionalismo Cartesiano, o Subjetivismo

Liberal, o Materialismo Marxista, o Existencialismo, a Teologia da Libertação foram algumas das principais conseqüências filosóficas desenvolvidas a partir dos erros de Ockham, como se poderia demonstrar, se outros fossem os limites e objetivos desta obra.

Ao relembrarmos que, além das teses nominalistas mais típicas, Frei Guilherme se apresenta como defensor da dialética e da luta de classes, torna-se bem claro que, se esse franciscano medieval existisse e vivesse hoje, ele talvez se chamasse Boff. Estaria lutando pelo Socialismo, ainda que este desmoronasse em Berlim, Bucareste e Moscou, do mesmo modo que desmoronou a Abadia de Eco. Se essa Abadia era um microcosmo e seus eventos uma imagem reduzida da História, não representariam seus personagens medievais figuras de outros tempos? De nossos tempos?

3. NA BIBLIOTECA

Do Racionalismo ao Misticismo.

Do Panteísmo à Gnose.

Da Utopia ao Milênio.

A negação da verdade objetiva, assim como a recusa de que é possível ter certezas levaram o Nominalismo a não aceitar a existência de uma ordem objetiva, quer no campo da metafísica, quer no campo da moral. Sendo assim, o homem já não sabe o que é certo e o que é errado, o que é bem e o que é mal, o que é belo e o que é feio. Serão as coisas realmente como nós as vemos e julgamos? Estaria errado o monge Adelmo de Otranto em traçar nas marginalia de seu saltério um mundo *upside down*? Seria errado desenhar monstros? Que é um monstro? Que é ser normal? Estaria certo o mundo como ele é, ou estaria certo o mundo ao avesso, tal

como é descrito na Coena Cypriani? A realidade é um delírio ou é no sonho delirante de Adso que está o real?

Comentando esse sonho, Frei Guilherme faz a seguinte consideração:

“Qual é o mundo errado, e que quer dizer andar de cabeça para baixo? Teu sonho não sabia mais onde era o alto e onde o baixo, onde a morte, e onde a vida. Teu sonho duvidou dos ensinamentos que recebeste.” (R.403)

Assim, o Racionalismo resvala para o ceticismo, e deste para a incerteza absoluta. Nesta situação tudo passa a ser válido, até mesmo a inversão da realidade tal qual a figurava nas telas o adamita e alquimista gnóstico Hyeronimus Bosch e a efetivam, hoje, o relativismo doutrinário e a Arte Moderna. O Racionalismo leva dialeticamente ao irracionalismo. Vimos que Karl Popper considera que o Racionalismo tem, no seu bojo, o irracionalismo, pois que só se pode ser racionalista tendo uma fé irracional na razão.

Paradoxo dialético análogo ocorre com o misticismo anti-racionalista de Jorge de Burgos. Por ódio ao riso e ao prazer, ele tanto se opõe ao Racionalismo que acaba por negar valor à razão. Porém, agindo deste modo, torna sua defesa do mundo normal –que seria correta se fosse completa e não simplificadora– inteiramente ineficiente, pois um mundo não racional poderia ser concebido às avessas; portanto, é falha sua seguinte argumentação:

“Assim como existem más conversas, existem más imagens. E são as que mentem acerca da forma da criação e mostram o mundo ao contrário daquele que deve ser, sempre foi e sempre será nos séculos dos séculos, até a consumação dos tempos (...) O que querem todas essas nugae? Um mundo invertido e oposto ao estabelecido por Deus (...) Pouco a pouco, o homem que representa monstros e portentos da natureza para revelar as coisas de Deus por speculum

et in aenigmate, toma gosto pela própria natureza das monstruosidades que cria e se deleita com elas e por elas, não enxergando senão através delas” (R.100-101).

A representação do mal e do feio é, de si, lícita, desde que fique clara a condenação do mal e do feio. Jorge de Burgos simplifica o problema e cai em erro. Como poderia ter razão quem nega a Razão? Como se pode defender a representação do mundo tal qual ele é, se se nega o valor da Razão, a pretexto de condenar o Racionalismo? Negada a Razão, qualquer representação do mundo fica válida.

O Racionalismo e o Misticismo anti-racional se encontram, por fim, no mesmo abismo: na negação de toda ordem objetiva. Ora, esta negação, acompanhada do desejo comprazido da inversão da realidade objetiva, revela uma revolta metafísica típica da Gnose, a qual detesta o mundo e seu Criador, como declara, por exemplo, entre outros, o pintor expressionista Max Beckmann:

“Minha religião é altivez diante de Deus, rebeldia contra Deus. Rebeldia porque nos criou, porque não podemos nos amar. Em meus quadros repreendo a Deus tudo o que ele fez mal”.⁸

A mesma revolta gnóstica e satânica contra o Criador, contra a Razão e contra a Criação pode ser encontrada nos Manifestos Futuristas de Marinetti e do Dadaísmo, na pintura de Dali, que preconizam a busca de uma outra realidade, o desprezo do mundo criado por Deus, a destruição da lógica e a busca do feio.

Ninguém exprimiu esta revolta contra o ser melhor do que Emile Cioran, que desejava ser o Judas do ser: “O próprio ser não é senão uma pretensão do Nada”.⁹

“E eu não direi mais: “eu sou”, sem enrubescer, a imprudência

8 Apud Cardeal Joseph Ratzinger, *Teoria de los principios teológicos*, p. 446.

9 Emile Cioran, *Précis de Décomposition*, p. 73.

do sopro, o escândalo da respiração estão ligados ao abuso de um verbo auxiliar.¹⁰

“Chegado ao mais íntimo de seu outono, ele [o homem] oscila entre a aparência e o nada, entre a forma enganadora do ser e sua ausência: vibração de duas irrealidades...”.¹¹

“A injustiça governa o universo. Tudo o que aí se constrói, tudo o que aí se desfaz leva a marca de uma fragilidade imunda, como se a matéria fosse o fruto de um escândalo no seio do nada”.¹²

Por odiar o ser, Cioran –e com ele todos os gnósticos– odeia a verdade e a razão: “A definição é a mentira do espírito abstrato”¹³ “Verdade (...) nenhum vocábulo é mais oco (...) essa superstição (...) resulta do atropelamento da esperança sobre a lógica”.¹⁴

“Repelir –por um divórcio metafísico– a substância de que sois moldados, que vos cerca e que vos arrasta (...) Quando se traiu o ser, só se leva consigo um mal estar indefinível (...) Vós tendes o direito de solapar o próprio ser; vós podeis licitamente demolir as bases de tudo o que é.”¹⁵

“*Um Judas com alma de Buda*, que modelo para uma humanidade futura e agonizante”.¹⁶

Este homem, que odeia de tal modo o ser e a razão, vê bem como a Gnose, anti-metafísica e irracional, se harmoniza com a mentalidade racionalista sonhadora de utopias:

“Notemos de passagem que por seus lados positivos a alquimia e a utopia se encontram, perseguindo um sonho de transmutação

10 E. Cioran, op. cit. p.113.

11 Idem, p.334.

12 Idem, p. 60.

13 Idem, p.30.

14 Idem, p.233.

15 Idem, p. 147-148.

16 Idem, p. 85. O destaque é nosso.

aparentado, senão idêntico. Uma combate a irredutibilidade na natureza, outra, a irredutibilidade na História. E é de um mesmo vício do espírito ou de uma mesma esperança que procedem o elixir da vida e a cidade ideal”.¹⁷

Portanto, o utopismo racionalista e a alquimia mágica e irracional são frutos da mesma raiz e caminham para o mesmo abismo. Dialecticamente, Gnose irracional e Panteísmo racionalista se opõem e se juntam. Odeiam-se e se admiram. Como Frei Guilherme e o cego Jorge de Burgos (cfr.R.531).

Qual é essa raiz comum da qual brotam os sonhos racionalistas de construir a Utopia e os delírios irracionais da magia alquímica para vencer a morte e todos os males que afligem o homem? Essa raiz é a inconformidade com as limitações do ser humano, e particularmente com as penas que o punem. O panteísta racionalista e o gnóstico irracionalista desejam desesperadamente redimir o homem por seu próprio esforço, usando de meios naturais. Esse desejo impotente e desesperado os faz odiar a realidade tal qual ela é. Fá-los odiar também o Criador e a criação feita à sua imagem e semelhança. É no ódio a Deus criador e ordenador que a Gnose alógica e o Panteísmo racionalista comungam e dialeticamente se identificam. O Panteísmo racionalista quer construir a Utopia. A Gnose quer a realização mágica do Milênio.

Em seu romance, Eco faz o próprio Adso constatar que o Racionalismo de Frei Guilherme acaba por chegar a um impasse do qual o nominalista procura escapar por uma via mística. “Vós sois mais místico que Ubertino” (R.242), diz Adso a seu mestre. Adso diz o que Karl Popper assevera: “A atitude racionalista fundamental se baseia numa fé irracional, ou numa fé na razão”.¹⁸

17 E. Cioran, *Histoire et Utopie*, apud A. Cioranescu, *L'Avenir du passé*, p. 99.

18 Karl Popper, op cit. vol 2, p.239.

Frei Guilherme não se escandaliza com o universo *upside down* de Adelmo de Otranto, ou com o quiliasma sem lei dos Dolcinianos. Por seu lado, o místico Jorge de Burgos condena de tal modo as representações que levam ao riso – porque o riso é o efeito da razão ao possuir uma verdade de modo repentino, claro e surpreendente – que ele acaba por estabelecer para si uma cosmovisão irracional da criação.

Esse encontro dos pólos dialeticamente opostos se realiza de modo grandiloquente em nosso século XX, era do computador e das superstições, das astronaves e da magia. Século em que a Ciência quis construir a Cidade do Homem, mas terminou por montar uma torre de Babel cuja desordem impele o homem racionalista a buscar refúgio em todas as formas de magia e de preternatural. Século de encontro da Utopia com o Milênio. Século que até há pouco proclamava: “Creio em Marx”, e que agora não se peja de afirmar: “Creio em duendes”.

Que vivemos, hoje, a era da técnica e da ciência, ninguém o duvida. Que vivemos, hoje, numa era gnóstica, poucos o sabem, porque poucos conhecem teoricamente o que é a Gnose, embora muitos creiam em seus delírios. É o que afirmam os especialistas nesse assunto.

Simone de Pétrement, por exemplo, examinando a literatura a partir do Romantismo, chegou à seguinte conclusão: “A julgar por nossa literatura, entramos em uma idade gnóstica”.¹⁹

E Eric Voegelin considera que os grandes movimentos ideológicos do século XX, inclusive o Marxismo, são formas de Gnose:

“Dizendo movimentos gnósticos, queremos nos referir a movimentos como o Progressismo, o Positivismo, o Marxismo, a

19 Simone de Pétrement, *Le Dualisme chez Platon, les Gnostiques et Manichéens*, p. 347.

Psicanálise, o Comunismo, o Fascismo e o Nacional-Socialismo”.²⁰ Certamente, esta citação surpreende muitas pessoas, vendo colocar no mesmo saco Nazismo, Fascismo e Comunismo, com a Psicanálise Freudiana por cima. Entretanto, é só a identidade dialética que explica as seguintes afirmações que Goebbels, o famigerado Ministro da propaganda do regime racista de Hitler, publicou no *Angrif*, em carta-aberta a um líder comunista:

“Você e eu lutamos um contra o outro, mas não somos inimigos verdadeiros”. E, no seu diário pessoal, Goebbels escreveu em 31-I-1926: “Acho terrível que nós [os nazistas] e os comunistas estejamos sempre nos enfrentando (...) Quando poderemos atuar juntos com os dirigentes comunistas?”²¹

E o governador nazista de Dantzig, Hermann Rauschning, escreveu, em 1939, antes do pacto Molotov-Ribbentrop: “Uma aliança russo-alemã significa simplesmente a confluência de dois rios que correm para o mesmo mar, o mar da revolução mundial. O nacional-socialismo vai se submeter à Gleichschaltung [sintonia] com a revolução bolchevista mundial, ou sujeitará esta revolução à Gleichschaltung com ele mesmo: dos dois modos, o resultado será idêntico. Não será uma coalizão comum entre duas potências para fins normais, práticos. A Alemanha e a Rússia, se se reunirem, transformarão o mundo radicalmente. Essa aliança será o próximo grande golpe de Hitler”.²²

Assim como Hitler e Stalin se admiravam, e até se aliaram, assim Frei Guilherme e Jorge de Burgos buscavam a admiração um do outro.

20 Eric Voegelin, *Il Mito del Mondo Nuovo*, p. 16.

21 Cfr. William I Shirer, *Ascensão e Queda do Terceiro Reich*, v. 1, p. 196.

22 H. Rauschning, *Germany's Revolution of Destruction*, Londres, 1939, p.275, apud Nikolai Tolstói, *A Guerra Secreta de Stalin*, p. 106.

Se Gnose e Panteísmo são dois rios que correm para o mesmo mar, teve razão Eco ao fazer o nominalista racionalista e o místico gnóstico agirem um em função do outro, sonhando com a aprovação do outro. Um compreendendo o outro, na espera de seu encontro final, no incêndio da Abadia, que o místico ateou e o racionalista assistiu consolado.

Frei Guilherme de Baskerville e Jorge de Burgos são, no fundo, gêmeos-dialéticos. Contrários e iguais. Um planejando a Utopia. O outro sonhando com o Milênio. Ambos delirando.

NA BIBLIOTECA, UM LABIRINTO ESOTÉRICO

No final da Idade Média, surgiu um curioso modo de fazer poesia, o chamado *trobar clus*. Poesias aparentemente inocentes ou sem sentido, na realidade ocultavam uma doutrina esotérica. Eram obras feitas em código, nas quais se destacaram os trovadores cátaros. Há quem inclua neste grupo de esotéricos os poetas italianos do *Dolce Stil Nuovo*, e, entre eles, o próprio Dante Alighieri.

O livro *L'idea deforme*, elaborado por um grupo de estudiosos inspirados por um curso de “semiótica esotérica” ministrado por Umberto Eco, em Bolonha, analisa as obras dos autores que consideram Dante um escritor de linguagem cifrada. Na introdução dessa obra —que, aliás, já tivemos ocasião de citar neste trabalho— Eco chama os autores alegoristas, que fazem uma interpretação esotérica de Dante, de paranóicos.

Ele mostra que, por abusar do mecanismo da analogia, esses autores, obcecados por esoterismo, são levados a desconfiar que sempre há mais um segredo por trás dos supostos arcanos que julgam ter descoberto, metendo-se assim num labirinto sem fim e vazio.

“Cada vez que se pensa ter descoberto um segredo, este será tal que se torna a enviar a outro segredo em um movimento progressivo em direção a um segredo final. Mas não pode haver segredo final. O segredo final da iniciação hermética é que tudo é segredo. O segredo hermético deve ser um segredo vazio, porque quem pretende revelar um segredo não é um iniciado e se deteve em um nível superficial do conhecimento do mistério cósmico”¹.

Umberto Eco dá dois argumentos contra a existência de segredos herméticos:

1) Há pessoas maníacas de hermetismo, que julgam ver segredos em tudo, e que estão sempre à busca de um último arcano profundíssimo que jamais encontram, porque isto acabaria com seu jogo maníaco.

Sem dúvida, há pessoas com esta mania. Mas o haver maníacos de conspiração não prova que não existam conspirações.

2) Eco afirma, de modo gratuito, que o segredo hermético tem que ser vazio, porque quem pretende revelá-lo “não é um iniciado” e se deteve “em um nível superficial” (op.cit.).

Também este argumento nos parece falho.

Primeiro Eco supõe que há verdadeiros iniciados, e que esses jamais revelam o segredo. Mas, então, o segredo existe?

Segundo, porque se fosse assim, jamais se poderia descobrir algo oculto examinando-se os fatos de um ponto de vista externo, o que é evidentemente falso. Crimes ocultos, por exemplo, jamais poderiam ser descobertos.

Eco então conclui que o grande segredo, atrás do véu esotérico, é que não há segredo. Da mesma forma, não haveria conspiração secreta na História. Segredo e conspiração seriam manifestações de mentalidades paranóicas com mania de perseguição. Causa desta

1 U. Eco, Introd. ao livro de Maria Pia Pizzato e outros, *L'Idea deforme*, p. 15.

psicose conspirativa teria sido a especulação gnóstica sobre a origem do mal. O livro de Eco *O pêndulo de Foucault*, aliás fracassado, foi elaborado por ele para demonstrar o ridículo da teoria do segredo e da conspiração.

Eco e seus discípulos autores de *L'idea deforme* procuram demonstrar suas teses apontando falhas – muitas vezes de um ridículo gritante – da exegese dos chamados “alegoristas”. Ele analisa especialmente os “argumentos” delirantes de René Guénon e de Dante Gabriel Rossetti a fim de comprovar suas teses.

Afirma que é falsa a tese de que Dante Alighieri estava ligado a uma seita maçônica, porque o nascimento das primeiras lojas da Maçonaria simbólica deu-se apenas no início do século XVIII.² O que é de uma superficialidade excessiva e incrível num autor tão inteligente.

Para Eco, o erro da semiose hermética é de substituir a afirmação “o mapa é semelhante ao território” por “o mapa é o território”.³

O esotérico e muito além de suspeito Guénon, o carbonário Rossetti e outros “alegoristas” cometeram erros grosseiros de método hermenêutico ao traçar o mapa do labirinto esotérico. Disto conclui Umberto Eco que o território esotérico é inexistente, visto que o mapa elaborado é absurdo. E, por território, ele entende o segredo e a conspiração esotéricos.

Ora, também os mapas medievais árabes e cristãos eram muito imaginativos e deformados. Nem por isso todos os territórios representados eram inexistentes. Eco mete no mesmo cambaio dos “alegoristas” todos os que afirmam a existência de segredos herméticos, mesmo os que recusam os “argumentos” de Guénon. Todos os metidos no cambaio alegorista seriam semelhantes a paranóicos

2 Cfr. U. Eco, Introd. *L'idea deforme*, p. 30.

3 Cfr. *L'idea deforme*, p. 167.

que se imaginam Napoleões ou que têm mania de perseguição, e que vivem procurando provas de que são imperadores ou perseguidos por misteriosíssimas tramas ocultas. Nem por que crêem ser, nem por suas “provas” eles passam a ser Napoleões, ou são, de fato, perseguidos.

Mas também não é porque há paranóicos que se imaginam Napoleão ou que fantasiam profundas e secretas perseguições maquiavélicas que se poderia semioticamente concluir que Napoleão não existiu, e que não existem perseguições. Eco julga que, pelo fato de haver mapas loucos de territórios malucos, não existem mapas certos nem territórios reais. O problema é distinguir a paranóia da realidade.

Umberto Eco e os seus semióticos discípulos partem do pressuposto de que não existe verdade objetiva, e que, em consequência, não há leitura correta de um texto. Depois, passam 300 páginas a caçar falsidades e interpretações delirantes para concluir que toda interpretação é falsa ou, pelo menos, sem valor. Nenhuma interpretação ou leitura seria objetivamente certa. Só uma leitura semioticamente relativista seria absolutamente segura e certa.

Para eles, é impossível dizer a verdade, mas é possível caçar falsidades e provar uma falsidade com palavras.

Indo mais fundo, dever-se-ia dizer que Eco e seus discípulos não partem apenas do princípio de que não existe verdade objetiva. Seu ponto de partida é um ceticismo radical que nega a existência da Verdade, isto é, de Deus. Eles não querem que esta Verdade Absoluta exista. Em consequência, para eles, não há Bem e também não existem anjos e demônios, nem sobrenatural, nem alma espiritual, nem céu, nem inferno. Para eles, o homem não está na terra passando por uma prova. Não há, na História do homem nem intervenção da graça, nem da tentação. Para o autor de *O nome da rosa*, Deus não existe, mas a macumba é um fenômeno interessante...

Para Eco, o segredo hermético tem que ser vazio porque, se não for vazio, ter-se-á que admitir um combate entre Deus e o demônio na História. Ter-se-á que admitir um combate entre a Igreja e uma Anti-Igreja, qualquer nome que ela tenha ou que a ela se atribua.

Para Eco não há segredo. Não pode haver segredo. Não há conspiração. Não pode haver conspiração. Quem crê nisso necessariamente é paranóico. E quem não crê em seus argumentos cientificamente semióticos é um maníaco. Quem aceita o que ele diz, tem de ser considerado, mais do que normal, pessoa capaz e modernamente científica. Essa é a ameaça —*minaccia*— e a promessa que Eco deixa nas entrelinhas de seus comentários.

Curiosamente, Eco afirma que os “alegoristas” utilizam a *minaccia*, a promessa, a provocação e a sedução como método para convencer os seus leitores.

Poder-se-ia encontrar o mesmo método nos textos de Eco. Os jovens estudantes que não se alinharem ao sistema semiótico, a seus métodos e conclusões, estarão sob a *minaccia* de perda irremissível de credibilidade científica. Não terão parte na incerteza absoluta proporcionada pela leitura semiótica. Fica ameaçado com a pecha de paranóia quem considere possível a existência da conspiração na História. Finalmente, e de modo sutil, se procura seduzir o leitor a que, para ser aplaudido e para ter êxito, ele adira, sem condições, ao relativismo moderno, tiranicamente imperante nos dias de hoje. Se não houver esta adesão, o leitor será colocado na casta dos párias, dos anormais e dos paranóicos.

Como seria ilógico e absurdo o mundo se não houvesse verdade objetiva! Como é absurdo e ilógico o século XX que quer escolas e bibliotecas em cada bairro, mas que nelas se ensine que não existe a verdade. Quer bibliotecas com livros que ensinem que não se pode ter certezas. Como seriam absurdos os livros e as bibliotecas, as

escolas e os mestres, a Ciência –e até a Semiótica– se não existisse a verdade. Como seria sem sentido o mundo se não existisse a Verdade, se não existisse Deus. Como é incompreensível a História sem homens que planejam, que arquitetam ou que conspiram e sem Deus que dispõe...

Como seria monótono o mundo se não houvesse labirintos. Como seria tedioso um mundo no qual todos os homens, estereotipadamente iguais, tivessem todos a mesma facilidade para montar e desmontar labirintos, para entrar e sair deles. Nesse mundo não haveria mistério, nem haveria o que ensinar.

Contudo, o mundo não é assim, apesar dos esforços da televisão. E não é por haver por toda parte bibliotecas e escolas públicas que o saber ficou realmente ao alcance de todos. *Helàs!* Tais bibliotecas continuam sendo labirintos nos quais o homem estandartizado de nossos tempos busca uma verdade que ele crê... inexistente. Busca vã, por caminhos ínvios. Pesquisa sem rota e sem bússola, usando um mapa falso para chegar ao que julga vazio.

Que faz o cego homem do século XX na biblioteca?

Para onde levam este cego os seus mestres e guias que negam a existência da luz da razão? Os que têm trevas em seus olhos pretendem guiar cegos na escuridão. Porque “a luz brilhou entre as trevas e as trevas não a compreenderam”.⁴

O século XX tem por ideal a absoluta democratização do saber. Qualquer proibição ou limitação neste sentido parece-lhe uma violação da liberdade de pensamento e da igualdade dos homens. Todas as verdades –e todas as opiniões, mesmo erradas– deveriam ser livremente, e sempre, ensinadas a todos. Não pode haver qualquer delimitação ou censura ao pensamento. Esta é a ficção. Na realidade, muitas verdades e conhecimentos são mantidos sob chave, como

4 S. Jo. 1,5

—para dar um exemplo apenas cuja existência ninguém pode negar— os segredos da pesquisa atômica.

Deve-se ensinar tudo a todos, sem nenhuma condição? É conveniente fazê-lo? É realmente possível ensinar tudo a todos? É possível que todos saibam igualmente tudo?

Não haveria perigo de que alguns usem mal o saber? O ensino deve ser graduado? Elitista? Esotérico? Quem deve decidir o que será ensinado ou não? É possível existir uma sociedade na qual não haja censura? Existiu alguma vez, na História, uma sociedade sem censura? Sem alguma forma de Inquisição? A censura é legítima? A censura é necessária?

Questões como estas são essencialmente morais e políticas e se fundamentam em princípios metafísicos e teológicos, ainda que se negue qualquer valor à Metafísica e à Teologia. Consoante à cosmovisão adotada, serão diferentes as respostas a estas perguntas que, desde sempre, o homem se tem feito.

Na Antigüidade pagã, o saber sempre foi reservado a uma elite de iniciados. Foi assim no Egito antigo. Assim, na Grécia. Assim, no Oriente.

Os antigos cultuavam a força e o poder. Ora, o saber dá poder. Por isso, os que sabiam procuravam ocultar suas descobertas para controlar o poder. Os grandes filósofos gregos ensinavam, mas apenas para um restrito círculo de amigos. Os Pitagóricos formavam uma verdadeira sociedade secreta, jurando não revelar seus conhecimentos filosóficos e matemáticos aos não iniciados. E tal era a preocupação de manter o poder através do saber, que o grande Platão afirmava que o Estado tem direito de mentir ao povo.⁵

Ademais, na Antigüidade pagã conviviam duas religiões: uma pública, o panteísmo adorador dos ídolos da natureza; outra secreta

⁵ Cfr. Platão, *República*.

e gnóstica, de que são exemplo os mistérios da Grécia, as doutrinas dos sacerdotes de Heliópolis e as dos Upanishades, na Índia.

A Gnose é sempre esotérica. Assim como ela ensina que sob a matéria há, oculto, um espírito divino, assim também ela afirma que sempre, sob a lâmpada da palavra material, há a luz do verdadeiro saber espiritual, normalmente oposto ao que é ensinado pela letra. Por isso, todas as seitas gnósticas se organizam de modo esotérico e ensinam seus adeptos gradualmente, por meio de iniciações.

Mesmo entre os judeus acabou surgindo um ensinamento secreto e uma religião iniciática que Deus condenou e, por causa dela, fez destruir Jerusalém. É o que se lê no capítulo VIII de Ezequiel, quando Deus mostra ao profeta que a verdadeira causa da destruição da cidade por Nabucodonosor foi a existência de um culto secreto, nos subterrâneos do Templo de Jerusalém.

Deste modo, a Antigüidade nunca aceitou que se devesse ensinar tudo a todos. O saber antigo era reservado, secreto, iniciático, esotérico.

Com o advento de Cristo, a situação mudou radicalmente, pois Ele ordenou: "Ide e ensinai a todos" ⁶; "A verdade vos libertará" ⁷; "Tudo o que eu vos ensinei aos ouvidos, proclamai-o sobre os telhados". ⁸

Cristo condenou o esoterismo, praticado no seu tempo, por alguns judeus, dizendo: "Não há nada de encoberto que não venha a ser revelado, nem oculto que não se venha a saber". ⁹ Assim como "Não se acende uma luz para colocá-la sob o alqueire" ¹⁰, também não se deve ocultar uma verdade conhecida.

6 S. Mt. 28,19

7 S. Jo. 8,31-32

8 S. Lc. 12,3

9 S. Mt. 10,26; S. Mc. 4,21; S. Lc.8,17; S. Lc. 12,2

10 S. Mt. 5,15; S. Lc. 8, 16

Em consequência, na Cristandade Medieval, fruto da filosofia do Evangelho que dominava as nações¹¹, não havia ensino reservado ou secreto. Foi a doutrina cristã que gerou as escolas paroquiais e abaciais. Foi a Idade Média – Idade das Trevas e da ignorância, no dizer dos repetidores de *slogans* e de mentiras– que instituiu as universidades. Foi a obediência ao mandamento de Cristo que colocou o monge no *scriptorium* da Abadia, copiando e conservando o saber antigo; que estabeleceu o mestre na cátedra universitária; que enviou o missionário como apóstolo a ensinar a todas as nações até os confins da terra.

Na Idade Média o saber era aberto a todos, mas não era igualitário, nivelador, como o quer o século XX. Era graduado, pois que a própria natureza humana exige o aprendizado paulatino. Não se pode ensinar física nuclear para crianças de curso primário. Mesmo hoje, nas sociedades liberais em que vigora o princípio da democratização do saber, há vestibulares. O ensino era graduado e elitizado, porque nem todos têm igual capacidade intelectual. Mas, o que aprendia o teólogo, era ensinado, em grau menor, aos rústicos, por meio do catecismo. Não havia verdades ocultas. Tudo era ensinado a todos em diversos graus de profundidade conforme a capacidade da pessoa.

Poder-se-ia argumentar que, apesar da universidade medieval ser aberta a todos, proibia-se que mestres heterodoxos ensinassem, e os livros heréticos –e por vezes seus autores– eram queimados pela Inquisição. E o velho esfarrapado espantalho da Inquisição, agitado pelos relativistas, assusta tanto que muitos se recusam a raciocinar sobre a questão.

Ora, até mesmo nas sociedades relativistas –que não deviam proibir a difusão de nenhuma doutrina– de fato, registra-se a proibição

¹¹ Cfr. Leão XIII, *Immortale dei*.

de ensinar doutrinas anti-relativistas. Por exemplo, nos países marxistas se proibia — e em Cuba ainda se proíbe — atacar o Socialismo. E quem violasse essa proibição terminava no Gulag ou no Paredón. Em muitas democracias liberais são proibidos os partidos monarquistas. Isto se dá porque quem defende uma posição doutrinária, necessariamente deve combater a oposta. E a tolerância relativista é necessariamente intolerante para com os intolerantes. A tolerância não tolera a intolerância. A tolerância é intolerante. Por isso, a Liberdade da Revolução Francesa instituiu a Lei dos Suspeitos e o Terror, enquanto a Fraternidade revolucionária erigiu a guilhotina.

Se todo ser procura conservar-se, é natural que as sociedades, democráticas ou marxistas, procurem combater aqueles que visam destruí-las. Era natural pois que a Idade Média Católica, embora tivesse fundado as universidades, e embora obedecesse ao mandamento de Cristo de ensinar a todos, proibisse a difusão de obras religiosas ou filosóficas que viessem destruir a ordem cristã.

Além disso, em que pese ao Concílio Vaticano II, só a verdade tem direito de ser propagada. Embora o homem seja livre e possa, abusando de sua liberdade, adotar uma doutrina errada, ele não tem o direito de difundi-la, enganando e prejudicando a outros. Exemplos bastante eloqüentes do desastre que pode constituir o suposto direito de difusão do erro e a liberdade de consciência são fornecidos pelos nefastos efeitos produzidos pelo Nazismo e pelo Marxismo. Apesar de serem doutrinas absurdas e criminosas, Marxismo e Nazismo enganaram multidões e iludiram a chamada *Intelgentzia*. Verificando os crimes do Gulag e dos Auschwitz nazistas, percebe-se que eles teriam sido evitados caso existisse ainda a Inquisição.

(Ó tolerante e democrático leitor, sente-se, por favor. Não clame pelo estabelecimento de uma fogueira inquisitorial para o autor destas linhas. Contraditoriamente, não queira estabelecer uma

inquisição para combater a Inquisição. Sua raiva só prova que sempre há inquisições. Aliás, o tribunal de Nuremberg foi um tribunal inquisitorial laico e democrático. Pena que ele não tenha podido fazer justiça ao próprio Hitler e a Mussolini. Não proteste contra meu pedido de Inquisição contra Hitler, Stalin e Mussolini. Antes, examine friamente as contradições liberais e estude, imparcial e cientificamente, o que foi realmente a Inquisição.

Apagou seu fósforo? Sentou-se? Continuemos, pois.)

Como é apresentada a posição da Igreja face ao saber, na Idade Média, no romance de Umberto Eco?

Simbolicamente, ele a representa pela Abadia controladora da biblioteca, reservatório do saber, que analisamos no primeiro capítulo deste trabalho.

No enredo de *O nome da rosa*, Eco retrata duas posições face ao saber: a do racionalista Frei Guilherme e a do místico monge cego Jorge de Burgos. O racionalista franciscano é o símbolo da filosofia e do espírito moderno, favorável, aparentemente, à completa liberdade em matéria doutrinária. O monge cego, contrário à liberdade de pesquisa e de estudo, simboliza, para o público, a posição da Igreja, quando, na verdade, ele representa a atitude anti-racional da Gnose e não a da Igreja. O primeiro é o filósofo nominalista que, como Édipo, vê tudo pelos olhos da razão natural. O segundo é o místico *plutot* platônico e de tendências gnósticas, que, mais do que temer, tem ódio da razão e da ciência. Como se percebe, neste esquema montado por Eco, falta o filósofo aristotélico-tomista, como São Tomás de Aquino, símbolo da posição real da Igreja, oposta aos dois extremos: de um lado, o gnosticismo platonizante, de outro, o racionalismo panteísta.

O cego Jorge de Burgos —apresentado propositadamente de modo equívoco como o defensor da posição católica— era “a própria memória da biblioteca e a alma do scriptorium”, obcecado pela

proximidade do fim dos tempos. Para ele, a “biblioteca é testemunha da verdade e do erro” (R.157), e a sua finalidade deveria ser “a custódia do saber (...), não a busca, porque é próprio do saber, coisa divina, ser completo e definido desde o início, na perfeição do Verbo que exprime a si mesmo. A custódia (...) não a busca, porque é próprio do saber, coisa humana (...), ter sido definido e completado no arco dos séculos que vai desde a pregação dos profetas à interpretação dos padres da igreja” (R.452).

Jorge de Burgos, com essas palavras, limitava todo estudo e pesquisa que se tornavam desnecessários e temerários pois que, no fundo, como os gnósticos, ele fazia o conhecimento humano ser idêntico à Sabedoria de Deus. Portanto, fazia, do homem, Deus.

Para essa visão cega da sabedoria humana “não há progresso, não há revolução de períodos na História do saber, mas, no máximo, contínua e sublime recapitulação” (id.ibid). Não há dúvida que, com essas palavras, Eco bem representou a imagem caricata que os *slogans* da propaganda anticatólica forjaram e difundiram sobre a Idade Média como Idade das Trevas, da ignorância esclerosada e do terror.

Para este medieval cego, praticamente não haveria lugar para a filosofia e para a ciência estudiosas das causas segundas. Tudo devia se centrar numa única ciência: a Teologia, e, mesmo esta, ocupada apenas com a Causa primeira. Assim como os nominalistas empiristas e panteístas separavam a filosofia da Fé, o místico Jorge de Burgos separava a Teologia da ciência. Era natural pois que ele criticasse S. Tomás de Aquino como racionalista (cfr.R.532).

“Eu sou aquele que é, disse o Deus dos hebreus. Eu sou o caminho, a verdade e a vida, disse Nosso Senhor. Bem, o saber não é outra coisa senão o atônito comentário dessas duas verdades. Tudo quanto foi dito a mais, foi proferido pelos profetas, pelos evangelistas, pelos padres e pelos doutores para tornar mais claras

essas duas sentenças. E muitas vezes um comentário oportuno provém mesmo dos pagãos, que os ignoravam e suas palavras foram assumidas pela tradição cristã. Mas fora disso não há mais nada a dizer. Há que se tornar a meditar, explicar, conservar. Este era e deveria ser o ofício de nossa abadia [a Igreja] com sua esplêndida biblioteca [doutrina] – não outro.” (R.452)

Para uma mentalidade como essa, rançosamente conservadora e mumificada, inimiga de toda a pesquisa e negadora de qualquer progresso – tal qual a propaganda anticristã pinta a Igreja Católica – o único grande pecado seria “o de entender o próprio trabalho não como custódia, mas como busca de alguma notícia que não tenha sido dada aos humanos” (R.453).

Qualquer nova descoberta distorceria “o sentido daquela verdade já rica de todos os escólios, e necessitando apenas de intrépida defesa e não de insensato incremento” (id.ibid.).

[Se estivéssemos assistindo a este fanático sermão de Jorge de Burgos, gostaríamos de perguntar-lhe por que então diz o Evangelho que o próprio Jesus “crescia em sabedoria, em idade e em graça, diante de Deus e diante dos homens”¹²].

Na biblioteca da Abadia admitiam-se, ainda, livros que continham “palavras inimigas da verdade” (id.ibid.), a fim de serem prudentemente utilizados na defesa da religião. Tais livros eram guardados num lugar recôndito da biblioteca o – “finis Africae” – de onde só podiam ser retirados com licença especial. Um livro, porém – II Livro da Poética de Aristóteles – ninguém, nunca, poderia ler.

Evidentemente, tudo isto repugnava ao racionalismo e ao pragmatismo de Frei Guilherme de Baskerville.

“A ciência usada para ocultar ao invés de iluminar (...) Uma mente perversa preside à santa defesa da biblioteca” (R.206).

12 S. Lc, 2, 52

Esse controle do saber estava entregue a um místico cego – a um homem que negava valor à razão e à ciência. Mas que faz um cego na biblioteca?

Para o abade – já o vimos – “nem todas as verdades são para todos os ouvidos, nem todas as mentiras podem ser reconhecidas como tais por uma alma piedosa” (R.54). Por isso, dizia ele que era preciso ser “agudo para descobrir e prudente para encobrir” (R.45).

Através dessas figuras simbólicas, Eco apresenta a sua visão da Igreja Católica tradicional: uma Igreja esclerosadamente conservadora, avessa a toda pesquisa, temerosa de qualquer progresso, inimiga da razão, ciosa de um poder que deseja manter a qualquer custo, até mesmo do crime.

Oposta teria sido a posição de Roger Bacon, o filósofo franciscano de Oxford: “Não era luxúria a sede de conhecimento de Roger Bacon, que queria usar a ciência para fazer mais feliz o povo de Deus, e, por isso, não buscava o saber pelo saber” (R.448). “Estudar os segredos da natureza, usar do saber para melhorar o gênero humano é o único modo de nos prepararmos para a vinda do Anticristo” (id.ibid.).

Essa postura altruísta era também oposta ao desejo de “saber pelo saber” do monge Bêncio de Upsala, cuja sede de conhecimento era “apenas curiosidade insaciável, orgulho do intelecto” (id.ibid.), e uma forma de luxúria, e, por isso, estéril.

Não podemos, porém, concluir que Frei Guilherme adotasse diante do saber a posição exatamente oposta a de Jorge de Burgos. Também Frei Guilherme – máscara de Eco, não o esqueçamos – não admitia um saber completamente aberto.

O místico cego desejava o saber controlado e oculto, para que a Igreja perpetuasse seu domínio sobre a sociedade, e para que triunfasse a sua verdade. O racionalista e moderno Frei Guilherme-Eco

queria que o saber fosse controlado e oculto, para que só os bons pudessem utilizá-lo, para fazer bem a todos. O que, aliás, o aproxima das razões da Inquisição.

Frei Guilherme distinguia duas espécies de magia, dois tipos de conhecimento:

“Há uma magia que é obra do diabo e que visa a ruína do homem através de artifícios de que não é lícito falar. Mas há uma magia que é obra divina, lá onde a ciência de Deus se manifesta através da ciência do homem, que serve para transformar a natureza, e um de cujos fins é prolongar a vida humana. E esta é magia santa” (R.109). Esta é a ciência moderna. (De passagem, note que o cético Frei reconhecia, com certeza, uma verdade e um bem: a vida humana deveria ser mantida e prolongada).

Todavia esta ciência não deveria ser comunicada a todos, explica Frei Guilherme-Eco, “porque nem todo o povo de Deus está pronto para escutar tantos segredos” e porque, “advertia o grande Roger Bacon, nem sempre os segredos da ciência devem andar nas mãos de todos, que alguns poderiam usá-los para maus propósitos. Frequentemente o sábio deve fazer parecerem mágicos livros que mágicos não são, mas propriamente de boa ciência, para protegê-los dos olhos indiscretos” (R.110). “Mas ai, se elas [as descobertas da ciência] caíssem nas mãos de homens que as usassem para estender o seu poder terreno e saciar a sua ânsia de posse” (R.111). (Mas que pouco democrático está se revelando nosso moderníssimo Frei Eco-Guilherme!...)

Por isso, diz Eco pela boca de seu Frei Guilherme, “às vezes é bom que certos segredos permaneçam ainda encobertos por discursos ocultos. Os segredos da natureza não circulam em peles de cabras ou de ovelhas [segredos escritos em pergaminhos]. Aristóteles diz no livro dos segredos que, ao comunicar muitos arcanos da

natureza e da arte infringe-se um sigilo celeste a que muitos males poderiam seguir-se” (R.111).

Estas palavras de Frei Guilherme concordam exatamente com o que diz o monge Alinardo: “Deus nos está punindo. O mundo inteiro em torno da Abadia está infestado de heresia, contaram-me que no trono de Roma está um papa perverso (...) e um de nós violou a proibição, rompeu os selos do labirinto [da biblioteca] (...) o pecado entrou na abadia” (R.188).

Porém, quando o ferreiro Nicola argumenta então que “por isso é bom que em lugares como este, nem todos os livros estejam ao alcance de todos” –que seria a conclusão das palavras de Frei Guilherme expostas pouco acima– o monge nominalista discorda: “Isso é uma outra história” (R.111). E se enrosca numa explicação muito pouco convincente, na qual fica difícil distinguir sua posição daquela que fôra defendida por Jorge de Burgos:

“Eu não queria dizer que é necessário esconder as fontes da ciência. Isto me parece antes um grande mal. Queria dizer que, tratando-se de arcanos dos quais pode nascer tanto o bem como o mal, o sábio tem o direito e o dever de usar uma linguagem obscura, compreensível somente a seus pares” (id.ibid.).

Eis aí o racionalista moderno, defensor do saber aberto, inimigo dos segredos, defendendo os arcanos. O decifrador de códigos herméticos a defender a linguagem cifrada, e o herói da obra “aberta”, fazendo a apologia do *trobar clus*. Eis aí o cético que de nada tem certeza, falando em bem e mal. Eis aí Guilherme-Eco a afirmar que devem existir arcanos, ele que tanto defendeu a tese de que os segredos herméticos são vazios. Para Guilherme-Eco, pelo menos, a ciência deveria ser esotérica e seus tratados deveriam ser labirintos cifrados, ocultando em seu “finis Africae” os segredos e as verdades mais importantes ou mais perigosas.

Entretanto, tais segredos do “finis Africae” racionalista e moderno não deveriam permanecer para sempre sepultados. O que disse Frei Guilherme “não significa que os segredos não devam ser revelados, mas que compete aos sábios decidir quando e como” (R.111).

Está aí. Eis proposta por Eco a instalação de uma comissão de censura e de seleção para estabelecer quem pode conhecer as verdades, e que verdades, e quem deve permanecer na ignorância. Idéia bem moderna a de Eco e bem democrática... O curioso é que nenhum livro, nenhum artigo, nenhum comentador denunciou esta opinião tão despótica de Umberto Eco. Pelo contrário, ele só recebeu elogios...

E quem seriam os tais sábios incumbidos de revelar ou não os arcanos da ciência e para quem? Seria membro dessa “Comissão Central de Sábios” o cego Jorge de Burgos? Hitler ou Stalin? O bibliotecário homossexual Malaquias de Hidelsheim? D. Arns ou Lula? O Abade Abbone? Torquemada ou Goebbels? Que tal Djerjinsky e Fidel?

Quem faria parte desse “Conselho de Controle da Verdade”? Como seriam escolhidos os membros dessa “Comissão de Censura das Verdades” que deveriam ser conhecidas ou ocultadas? Haveria também uma comissão para cifrar verdades? Quem sabe seria útil também estabelecer uma comissão para fazer passar mentiras por verdades, a fim de melhor esconder informações que poderiam vir a ser perigosas? A Rede Globo faria parte dessa comissão? Onde seria colocado o Cardeal Ratzinger? Que relações haveria entre essa “Comissão de Censura” e a Comissão Justiça e Paz?

Eco não elucida com mais detalhes sua sugestão, nem se tomaria por modelo a Academia de Ciências da Suécia ou o finado Soviet Supremo de Moscou... De qualquer modo, esses Conselhos seriam versões laicas do Santo Ofício. Uma Inquisição —bem pouco santa—

da ciência e da cultura, que teria que organizar suas eficientes Tchekas, para liquidar os inimigos do povo e da ciência.

Assim se vê que o relativismo é um dogmatismo; que a tolerância absoluta é a larga avenida que conduz diretamente a Auschwitz e ao Gulag; que o ódio à Inquisição cria as Tchekas e a Censura Invisível que é a Censura mais eficaz e mais hipócrita; que o liberalismo gesta em seu ventre a alma de Robespierre, o espírito de Lênin, de Hitler e de Stalin.

Na França de 1793 e 94, o homem bom de Rousseau redigiu a Lei dos Suspeitos e montou a guilhotina para decapitar até quem se atrevia usar roupas melhores aos domingos ou quem fosse à Missa. Na Espanha da Passionária, era-se preso por usar gravata... com a qual depois se enforcava o teimoso, que não se ajustara aos novos figurinos e à nova ordem da tolerante democracia popular *roja*. E depois se ataca a Inquisição medieval e se fala de Idade das Trevas.

As ideologias modernas são, no fundo, religiões laicas que só atacam a Igreja para destruí-la e tomar o seu lugar. Por isso diz Eco pela boca de seu inefável e contraditório Frei Guilherme:

“Eu e meus amigos achamos hoje que a conduta das coisas humanas não cabe à Igreja, mas à assembléia do povo legislar, do mesmo modo no futuro caberá à comunidade dos doutos [lá vem o Soviet Supremo, o Santo-Ofício estatal!] propor essa novíssima e humana teologia que é a filosofia natural e magia positiva” (R.240).

E repare-se: “eu e meus amigos...” Ora, esse grupo de Frei Guilherme, imaginado por Umberto Eco, e que fazia planos para reformar a Idade Média, não constituíam, caso tivesse existido, um grupo de conspiradores? Conspirariam eles ao ar livre ou secretamente? Teriam também eles segredos vazios?

De tanto dar voltas e reviravoltas em seus labirintos, Eco acabou por chegar ao ponto de onde partira e que condenara: a ciência

graduada e guardada na Idade Média – mas nunca esotérica – deveria hoje ser cifrada, guardada e graduada secretamente pelo “Conselho dos Doutos”.

Esse Santo Ofício do Relativismo do futuro Reino do Amor e dos Sábios, deveria cuidar de substituir o medieval Reino de Deus, reino que não é deste mundo, pelo Reino do Homem, no qual “a ciência de Deus se manifesta através da ciência do homem” (R.109) para servir o Homem. “E esta é magia santa” (id.ibid.).

“Glória ao Homem!” exclamou jubiloso Paulo VI, quando os astronautas chegaram à Lua. Ele que deveria conduzir os homens ao Céu, contentou-se com a chegada deles à Lua...

Como este grito do Papa do Vaticano II se coaduna com as idéias de Frei Guilherme! Como ele contraria o canto dos anjos em Belém “Glória a Deus nas alturas!”

Glória ao Homem na Lua! Glória à Humanidade da qual, no Vaticano II, “a Igreja quase se declarou escrava”, conforme proclamou Paulo VI.¹³

Misticismo gnóstico e Panteísmo racionalista podem adotar o mesmo grito de “Glória ao Homem”, pois ambos são naturalistas. Ambos, no fundo, têm o mesmo fim, embora divirjam quanto aos meios para alcançar a deificação do Homem. Ambos concordam que, na questão do saber, não pode haver comunicação de todos os conhecimentos para todos. Deveria haver um saber esotérico. Tanto o cego Jorge de Burgos quanto Frei Guilherme de Baskerville convinhavam que houvesse arcanos no saber, e, portanto, controle de investigação. Quando Frei Guilherme dizia que era preciso impedir que homens de má vontade usassem mal as descobertas da Ciência, o monge Jorge de Burgos poderia até concordar. Só que,

13 Paulo VI, Discurso de encerramento do Concílio Vaticano II, 7 nov. 1965, *Lumen Gentium*, p. 119.

para o cego anti-racionalista, o que deveria ser mantido em segredo no “*finis Africae*” eram as obras que destruíssem sua cosmovisão mística, que, por sua vez, era execrada por Frei Guilherme.

Portanto, a luta pelo controle do saber se resume, segundo o livro de Eco, numa disputa entre dois sistemas opostos da captação da realidade: o da mística irracional gnóstica e o do racionalismo.

Tirésias volta a encontrar-se com Édipo.

TIRÉSIAS REENCONTRA ÉDIPO

Depois de vencer todos os labirintos da Abadia e da História, o cético racionalista Frei Guilherme de Baskerville, com Adso, a testemunha que nada entende, penetra na sala secreta da biblioteca, no misterioso “finis Africae”. Lá, ele encontra sentado a uma mesa, tendo diante de si o intrigante livro causador de tantos crimes, o monge cego Jorge de Burgos.

Que fazia o cego na biblioteca?

Guardava o livro proibido.

“Boa noite, venerável Jorge’, disse. ‘Estavas à nossa espera?’ (...) ‘És tu Guilherme de Baskerville? (...) Esperava-te (...) Sabia que chegarias’. (R.521) “Desde o primeiro dia, compreendi que compreenderias (...) Chegarias de qualquer modo.” (R.523)

Adso, atônito, percebeu que “naquele momento, aqueles dois homens, a postos para uma luta mortal, admiravam-se reciprocamente, como se cada um tivesse agido apenas para obter o aplauso do outro (...) ao longo de sete dias, cada um dos dois interlocutores marcando, por assim dizer, misteriosos encontros com o outro, cada um aspirando secretamente à aprovação do outro, que temia e odiava” (R.531).

Édipo reencontrava Tirésias. O homem que via tudo pelos olhos da razão estava, de novo, frente à frente, com o cego senhor de uma visão do universo e de Deus completamente oposta àquela que se descerra aos olhos carnaís.

Eles se odiavam e se admiravam. Admiravam-se pelo que tinham de semelhante. Odiavam-se pelo que tinham de oposto. Um era o espelho do outro. Como imagens invertidas em espelhos paralelos. Eram tão semelhantes e opostos como as duas faces de um slide. Uma face era a da Gnose. A outra era a do Panteísmo. Uma face era anti-racional. A outra era racionalista. Uma era milenarista. A contrária era utópica. Ambas queriam um Reino Naturalista. Eles se amavam e se odiavam. Atraíam-se e repeliavam-se, como a Direita e a Esquerda, como Nazismo e Comunismo. Como tese e antítese. Eram duas faces de um mesmo ser: o Homem. Édipo é o complemento de Tirésias. Ambos, juntos, formariam o Homem. Frei Guilherme então é um só com Jorge de Burgos. O cego e o homem que vê são dois aspectos do Homem enquanto conhecedor, ou pela razão, ou pela intuição mística. Por isso, eles se admiravam mutuamente e dialeticamente se combatiam.

A identidade de Jorge com Guilherme, de Édipo com Tirésias –de Eco com Jorge Luís Borges– corresponde à concepção dialética do ser, comum quer ao Marxismo racionalista quer à Gnose anti-racional.

Por sua vez, a oposição entre o Panteísmo racionalista e a Gnose anti-racional é também dialética. Ambas concepções se unem na adoração do homem. Do homem Tirésias-Édipo, Frei Guilherme-Jorge de Burgos, Eco-Borges. Ambos –Gnose e Panteísmo– se opõem à concepção católica de Deus, do universo e do homem, que condenam por se pretender objetiva.

Um equívoco em que Eco persiste –e que ele como competente e sagaz medievalista não pode deixar de ter visto– é o de identificar

a posição do místico Jorge de Burgos com a da Igreja Católica. Já quando do embate entre Nominalismo e Realismo vimos que Eco não se referiu de modo algum ao Realismo Moderado tomista.

De novo, agora, Jorge de Burgos é colocado como a encarnação do mundo católico medieval, tal qual a propaganda o apresenta: místico, irracional, esclerosado, fanaticamente intolerante, não hesitando em ultrapassar os limites do lícito para fazer triunfar a sua cegueira.

Seu oponente, Frei Guilherme, é bem o figurino-propaganda do mundo moderno: científico, racionalista, relativista, cético, otimista, laico, mais do que compreensivo, tolerante.

Onde fica aí o tomismo, que soube harmonizar Fé e Razão, Céu e Terra, Teologia e Filosofia, autoridade e liberdade, Igreja e Estado? Onde Eco coloca o tomismo que soube refutar quer o racionalismo fanatizante, quer o misticismo gnóstico, inimigo da razão?

Apesar de propositadamente apresentar a Igreja medieval na figura fanática de Jorge de Burgos, Eco –talvez por interesse de propaganda, para se aproveitar do prestígio que cerca o nome do grande Aquinate– insinua que a posição de São Tomás coincide com a do racionalismo. Por isso Umberto Eco faz o cego da biblioteca odiar Aristóteles e São Tomás. Quando Frei Guilherme indaga a Jorge de Burgos porque ele temia tanto o II Livro da Poética de Aristóteles, quando tantos outros autores haviam escrito sobre o tema do riso, o cego respondeu:

“Porque era do filósofo [Aristóteles]. Cada livro daquele homem destruiu uma parte da Sabedoria que a Cristandade acumulara no correr dos séculos (...) Sabíamos tudo sobre os nomes divinos [alusão à obra *Os Nomes Divinos*, do escritor neo-platônico conhecido como o Pseudo Dionísio], e o dominicano [São Tomás de Aquino] sepultado por Abbone –seduzido pelo Filósofo– os nomeou de novo segundo as sendas orgulhosas da razão natural. Desse modo,

o cosmos, que para o Areopagita [o Pseudo Dionísio] se manifestava a quem soubesse olhar para cima [isto é, os místicos, cegos quanto à razão] a cascata luminosa da causa primeira exemplar, tornou-se uma reserva de indícios terrestres dos quais se remonta para demonstrar uma abstrata eficiência. Primeiro olhávamos para o céu, dignando de um olhar agastado a lama da matéria, agora olhamos para a terra, e acreditamos no céu pelo testemunho da terra. Cada uma das palavras do Filósofo [Aristóteles] sobre as quais já agora juram também os santos e os pontífices, viraram [sic] a imagem do mundo de cabeça para baixo. Mas ele não chegou a virar de cabeça para baixo a imagem de Deus. Se este livro se tornasse... tivesse se tornado matéria de livre interpretação, teríamos ultrapassado o último limite". (R.531-532)

Nesse texto fica bem clara a idéia de Eco: o tomismo é acusado de racionalismo pelo gnóstico Jorge de Burgos, quando, na verdade, ele não é racionalista. São Tomás defendia a liceidade de utilizar a razão, mas sempre iluminada pela Revelação.

O cego Jorge de Burgos, adversário do racionalista Frei Guilherme, o inimigo de São Tomás, recusa a demonstração feita pelo Aquinate da existência de Deus através da seqüência de causas e efeitos. Ora, o nominalista Frei Guilherme, como seu mestre Ockham, não aceitava exatamente esta prova da causalidade para provar que Deus existe. Neste ponto, o cego e o nominalista estavam de acordo.

O que opõe o cego à visão de Frei Guilherme é que ele vê a terra com pessimismo gnóstico —a terra é a lama— enquanto os racionalistas têm dela uma concepção otimista.

Tanto ou mais que ao nominalismo relativista e cético, o cego se opunha ao tomismo. Para ele, todo o edifício racional elaborado pela escolástica aristotélica-tomista era uma profanação que invertia

a ordem posta por Deus, tanto quanto as iluminuras monstruosas de Adelmo de Otranto.

Qual o segredo escondido no “*finis Africae*”? Era o livro de Aristóteles sobre o riso, que o místico Jorge de Burgos não queria que fosse lido, porque, por meio dele, o racionalismo destruiria, segundo Jorge, toda a Fé. Só ri aquele que compreende. O riso é próprio do ser racional. O entendimento obtido de modo inesperado e muito claro dá uma tal satisfação ao intelecto que o homem ri.

Se o racionalismo passasse a usar de modo filosófico a arma do riso –de que trataria o suposto livro do Estagirita– o último limite estaria transposto e chegaria o fim dos tempos. A Fé seria destruída. Por isso, o cego Jorge ocultara o livro. (Não teria sido mais fácil, e sobretudo mais seguro, destruí-lo?)

Para chegar até ele, tinha-se que deslindar o labirinto do mundo-biblioteca, escapar das visões apavorantes e dos gases tóxicos adormecedores; dominar o medo das imagens deformantes, e até usar os termos, não como *supositio personalis* ou *supositio simplex*, mas apenas como *supositio materialis*, para entender o *Primus* e *Septimus* de *Quatuor*. E, última e mais terrível defesa, seria preciso manusear o livro proibido com luvas, porque o monge cego envenenara suas páginas, e folheá-las causava a morte.

Quando Adelmo de Otranto conseguiu obter o livro proibido graças a um comércio homossexual com o auxiliar de bibliotecário, Berengário de Arundel, desencadearam-se os eventos criminosos da Abadia. A esses eventos de natureza sexual estavam ligados o bibliotecário Malaquias e os hereges dolcinianos refugiados na Abadia. Atrás do labirinto das heresias, Eco situa o problema econômico, o labirinto das lutas entre o Império e a Igreja, a disputa pelo domínio do Papado, que, por sua vez, estava condicionado ao controle da doutrina, isto é, ao controle do labirinto da biblioteca.

Deste modo, era a disputa pela posse do segredo escondido no “finis Africae” que explicava todos os labirintos da Abadia do mundo e de sua História.

Os gnósticos, negando qualquer valor à razão criada pelo demiurgo, falsa bússola para enganar o homem no seu perambular pelo labirinto do mundo, detestam o riso.

Como os marxistas, Eco acha que a Igreja Católica —como toda religião— dominou a humanidade através do medo. Medo da morte. Medo do além. Medo do inferno. Por isso é que entre a igreja da Abadia e a biblioteca, instrumento do poder eclesiástico, estendia-se o cemitério. Vimos que para ir da igreja abacial à biblioteca havia dois caminhos: um, claro e público, mas superficial, passava a céu aberto por entre os túmulos. Outro, secreto, esotérico e reservado aos iniciados nos segredos da Abadia, passava, subterrâneo, entre os mortos. Ambos os caminhos passavam pela morte e pelo medo.

Mas o riso vence o medo e a razão acaba por encontrar o caminho que conduz ao local mais recôndito da biblioteca do saber, mesmo que ela tenha que passar por entre a putrefação dos cadáveres.

Era para manter o domínio sobre a Igreja e desta sobre o mundo que o místico cego não admitia que os homens viessem a conhecer a filosofia do riso, que os libertaria dos últimos temores. É o que explica o cego da biblioteca, o filósofo do irracional, o monge Jorge de Burgos ao filósofo investigador, o racionalista Frei Guilherme de Baskerville.

Diz-lhe o monge cego que a Igreja tolerava o riso bruto dos simples e dos pequenos para descarregar seus humores e ambições, mas nunca o riso elevado ao nível filosófico, como o fizera Aristóteles.

“Aqui, [no livro de Aristóteles] a função do riso é invertida, elevada à arte, abrem-se-lhe as portas do mundo dos doutos. Faz-se dele objeto de filosofia e de pérfida teologia.” (R.532) Este livro

teria justificado a idéia de que a língua dos simples é portadora de alguma sabedoria.

O riso bruto não é capaz de destruir, mas o riso elevado ao nível de sabedoria destruiria toda a fé. "O riso liberta o aldeão do medo do diabo, porque na festa dos loucos, o diabo aparece pobre e estulto, portanto controlável. Mas este livro poderia ensinar que libertar-se do medo do diabo é sabedoria (...) Este livro poderia ensinar aos doutos os artifícios argutos, e desde esse momento ilustre, com que se legitimasse a inversão [a revolução]. Então se transformaria em operação do intelecto o que, no gesto irrefletido do vilão é ainda e afortunadamente operação do ventre (...) O riso distrai, por alguns instantes, o aldeão do medo. Mas a lei é imposta pelo medo, cujo nome é temor de Deus. E deste livro [do riso] poderia partir a fagulha luciferina que atearia no mundo inteiro um novo incêndio: e o riso seria designado como arte nova, desconhecida até de Prometeu, para anular o medo (...) Deste livro poderia nascer a nova e destrutiva aspiração de destruir a morte através da libertação do medo (...) Deste livro, quantas mentes corrompidas como a tua [de Frei Guilherme] tirariam o silogismo extremo pelo qual o riso é a finalidade do homem" (R.533).

Libertado do medo da morte por meio do riso, o homem deixaria então de viver para o além. Ele passaria a ter um fim puramente terreno. Viveria para o riso, isto é, para o prazer material. Não buscaria mais a glória de Deus, mas sim a glória e o bem estar humanos. Não viveria mais para o céu, mas para a terra. Queria construir o céu na terra. Teria por fim criar na terra o reino da felicidade. Viveria para a utopia. Rindo e gozando.

A ciência e a técnica — a magia santa de Bacon — seriam suas armas para construir uma torre de felicidade que trouxesse o céu para a terra. Nessa nova ordem dos séculos já não se tolerariam, na terra, imagens de um mundo superior divino. Não poderia existir ne-

nhuma desigualdade, porque toda superioridade é uma imagem do poder de Deus. O reino da utopia atéia tem que ser absolutamente igualitário. O riso faria triunfar a revolução.

“Este livro induziria os falsos sábios tentarem redimir (com diabólica inversão) o elevado através da aceitação do baixo. Deste livro derivaria o pensamento de que o homem pode querer na terra (como sugeria o teu Bacon a propósito de magia natural) a abundância própria do país da Cogna. Mas é isso que não devemos e não podemos ter.” (R.534)

Para o cego da biblioteca seria um crime afastar do mundo o sofrimento, e mesmo, o temor dele, a morte e o medo.

“Que seríamos, nós, criaturas pecadoras, sem o medo, talvez o mais pródigo e afetuoso dos dons divinos?” (R.533)

O cego Tirésias profetiza então que a vitória do racionalismo naturalista sobre a religião, que a anulação do medo pelo riso, traria tal devastação que o mundo construído pelo racionalismo, qual nova Babel, seria aniquilado pelos escombros da religião arruinada.

“Mas, se um dia alguém, agitando as palavras do filósofo [Aristóteles] e portanto, falando como filósofo, levasse a arte do riso à condição de arma sutil, se à retórica do convencimento se substituísse a retórica da irrisão, se à tópica da paciente e salvadora construção das imagens da redenção se substituísse a tópica da impaciente desconstrução e do reviramento de todas as imagens mais santas e veneráveis –oh naquele dia também tu e toda a tua sabedoria, Guilherme, estaríeis destruídos.” (R.534)

Já Tirésias proclamara com voz profética sua visão desses futuros tempos:

“É o momento (...) em que tudo cairá no arbítrio, os filhos levantarão as mãos contra os pais, a mulher tramará contra o marido, o marido chamará a mulher a juízo, os patrões serão desumanos para com os seus servos, e os servos desconhecerao aos patrões, os

adolescentes pedirão o comando, o trabalho parecerá a todos uma fadiga inútil, por toda a parte se elevarão cânticos de glória à permissividade, ao vício, à dissoluta liberdade de costumes. E depois disso, estupros, adultérios, perjúrios, pecados contra a natureza se seguirão em grandes vagalhões, e males, e adivinhações, e encantamentos, e aparecerão no céu corpos voadores, surgirão em meio dos bons cristãos falsos profetas, falsos apóstolos, corruptores, impostores, bruxos, estupradores, avaros, perjuros e falsificados, os pastores se transformarão em lobos, os sacerdotes mentirão, os monges desejarão as coisas do mundo, os pobres não acorrerão em ajuda aos chefes, os poderosos não terão sem misericórdia, os justos se farão testemunhas da injustiça. Todas as cidades serão sacudidas por terremotos, haverá pestilências em todas as regiões, tempestades de vento erguerão a terra, os campos serão contaminados, o mar segregará humores enegrecidos, novos desconhecidos prodígios terão lugar na lua, as estrelas abandonarão seu curso normal, outras –desconhecidas– sulcarão o céu, nevará no verão e fará calor tórrido no inverno. E terão vindo os tempos do fim e o fim dos tempos...” (R.457)

Diante do novo Édipo, o velho Tirésias não hesita em proclamar que ele, cego, vê mais que seu adversário com os olhos e com a razão.

“Eu sei como se o visse escrito com letras de diamante, com meus olhos [cegos] que vêem coisas que tu não vês” (R.538), [porque tu és como aqueles que] “não têm olhos para ver, disse o cego.” (R.104)

Para este desastre terá contribuído, como diz o Apocalipse, aquele a quem “foi dada a chave do poço do abismo. E abriu o poço do abismo.”¹ Aquele que recebeu as chaves, Pedro, abriu o poço, em

¹ Apoc.9,1-2

vez de fechá-lo. Fez isto aquele que “tinha dois chifres semelhantes aos de um cordeiro, mas que falava como o dragão”.²

Para impedir que fosse aberto o poço do abismo, o cego Jorge de Burgos estava disposto a tudo. Até mesmo a matar o Abade que tinha as chaves da biblioteca... E foi o que ele fez.

Quando Abbone foi convencido por Frei Guilherme de que a chave para explicar os crimes da Abadia estava na biblioteca, e que, na Abadia, “tudo se desenvolvia em torno do furto e da posse de um livro, que estava escondido no “*finis Africae*” (R.503), e que ele, por saber mais que os outros, podia ser a próxima vítima, o Abade dirigiu-se à biblioteca, para lá falar com Jorge.

Para chegar ao “*finis Africae*”, o Abade utilizou uma passagem secreta. Quando entrou por ela, o cego Jorge de Burgos cortou as cordas que abriam e fechavam a passagem, e o Abade lá ficou aprisionado, sem possibilidade de sair. Desse modo, o Abade estava condenado a morrer.

Frei Guilherme, ao saber do fim do Abade, indagou a Jorge:

“Por que o mataste?” [Por que mataste o Abade, isto é, o Papa?]

‘Hoje, quando ele [Abbone] me mandou chamar, disse que graças a ti descobrira tudo. Não sabia o que eu tentava proteger, nunca chegou a entender exatamente quais eram os tesouros e os fins da biblioteca. Pediu-me para explicar-lhe o que não sabia. Queria que o “*finis Africae*” fosse aberto [isto é, que se acabasse com o Índice dos livros proibidos]. O grupo dos italianos pedira-lhe para por um fim naquele que eles chamavam o mistério alimentado por mim e por meus predecessores. Estão agitados pela cupidez das coisas novas...” (R.522) “*Rerum novarum (...) cupidine*”.

De novo! De novo, Eco utiliza as palavras iniciais da famosa encíclica de Leão XIII. De novo, para fazer entender o que não está

2 Apoc.13,11

escrito, ele atrai a mente do leitor para o mundo atual.

O que causará toda a tragédia e até o incêndio da Abadia [A Igreja? O mundo?] será a adesão do Abade [do Papa] ao racionalismo do mundo moderno. Abbone, no século XIV deixou-se convencer pelo filósofo nominalista. Hoje, no século XX, um outro Abbone teria se deixado convencer pelo racionalismo marxista. O grupo dos [Cardeais] italianos que dominara a Igreja antes que ela tivesse caído em poder dos não italianos convenceu o Papa a exigir do cego bibliotecário do Santo Ofício que acabasse com todo o mistério da Igreja. Exigiram que o Papa abrisse as portas da Igreja aos ventos da renovação que, expulsando da biblioteca todo o ar viciado, todo o ranço medieval, pusesse fim ao mistério do sobrenatural. Só assim a Igreja se renovaria.

Ela deveria deixar de ser a serva de um misterioso Deus transcendental, para se tornar a escrava da humanidade. Deveria deixar de viver para a eternidade, para viver para a História. Deveria permitir que o homem, libertado de todo o temor da morte, passasse a viver para o *hinc et nunc*. Foi para evitar tudo isso que o cego Jorge de Burgos —tão perverso quanto Borges?— matou o Papa.

Que quer dizer isto tudo? Que mistério de “*finis Africae*” está escondido nas entrelinhas dos labirintos de Eco? Ou não está escrito nada nas entrelinhas? Qual a mensagem que ele quis enviar a “dois Cardeais” através de *O nome da rosa*? Ou não há mensagem alguma? Quis ele apenas que mentes paranóicas imaginassem qual fantasma?

Teria ele querido dizer ou fazer imaginar que gnósticos anti-racionalistas enquistados na Igreja Católica —ou no que ele errônea e propositadamente identifica com a própria Igreja— estariam dispostos a matar o Papa, caso este aderisse ao racionalismo marxista, ou, caso o “grupo dos italianos” da Cúria exigisse uma Perestroika ou uma Glasnost eclesiástica que desvelasse o mistério da Igreja,

demonstrando que ela nada tem de sobrenatural, porque o sobrenatural não existe?

É tudo isto uma pura coincidência, ou ainda apenas uma leitura possível a mais –e muito imaginativa– que Eco sugere em uma obra aberta que pretende ser uma inesgotável fábrica de novas leituras? Será a obra aberta uma parente moderna do *trobar clus*? Aberta e hermética, na dialética de Eco, coincidem?

Entre Frei Guilherme e Jorge de Burgos estava aberto, sobre a mesa do “finis Africae”, o famoso livro de Aristóteles a respeito do riso. O místico cego fingiu-se vencido e ofereceu o livro ao franciscano para que o lesse. Frei Guilherme começou a folhear as páginas envenenadas, que nada podiam fazer-lhe porque calçara luvas. Quando Jorge se deu conta que seu inimigo vencera também este último ardil, ele realizou, literalmente, o que profetizara a sétima e última trombeta do Apocalipse:

“Vai e toma o livro aberto da mão do anjo (...) Toma o livro e devora-o e ele fará amargar o teu ventre, mas, na tua boca, ele será doce como o mel. E tomei o livro da mão do anjo e devorei-o; e na minha boca era doce como mel; mas depois que o devorei, meu ventre ficou amargurado”.³

Jorge de Burgos arrancou então das mãos de Frei Guilherme o livro da sabedoria proibida, e, para destruí-lo, começou a rasgar e a comer suas páginas envenenadas. Deste modo, ele queria selar para sempre, em seu ventre, qual túmulo, o livro do riso. Ele comia satisfeito e de sua boca escorria uma baba amarela e venenosa.

Nas *Postille al nome della rosa*, Eco declara que “por razões histórico-cosmológicas”, no final de seu romance, o edifício da biblioteca deveria incendiar-se e queimar toda a Abadia. O mundo dos livros, portadores de idéias, ia destruir a Igreja e seu mundo,

3 Apoc. 10, 8-10

porque “dum venerit Christus judicare soeculum per ignem” (quando Cristo vier julgar o mundo pelo fogo), não encontrará fé sobre a terra.

O embate entre Gnose e Panteísmo, Utopia contra Milênio; a luta de Borges-Burgos contra Guilherme-Eco deveria terminar, por causa da perversidade de Borges e por razões histórico-cosmológicas, pelo fogo.

Quando Frei Guilherme tentou arrebatara o livro envenenado das mãos de Jorge de Burgos, antes que ele o devorasse completamente, na luta, o monge cego agarra a lamparina de Adso e a lança no meio dos livros da biblioteca. Pereça Borges com seus livros, antes que triunfe a razão e seu riso.

A biblioteca toda se consumiu no fogo e comunicou o incêndio à própria Igreja. Pensava-se que era impossível que a Igreja, sendo de pedra —a Igreja de Pedro— fosse queimada, “porque a casa de Deus aparece bela e bem definida como a Jerusalém celeste por causa da pedra que lhe dá pompa, mas as pedras e as abóbodas são erigidas sobre uma frágil, mesmo que admirável, arquitetura de madeira (...) Ela pegou fogo num tempo curtíssimo (...) O fogo se comunicara pelo alto onde era difícil izar-se para combater as chamas ou abafá-las com terra e trapos” (R.549-50).

O incêndio se comunicara ao cume da Igreja de pedra através das fagulhas que saltavam da biblioteca. É pelo alto que a Igreja de Pedro pode ser queimada, quando suas autoridades se deixam contagiar por idéias incendiárias. A igreja medieval foi incendiada rapidamente, mas levou séculos para se consumir.

“Olhamos a igreja que agora ardia lentamente, porque é próprio dessas grandes construções incendiar-se logo nas partes lígneas e depois agonizar por horas, às vezes por dias.” (R.551)

Toda a Abadia ardeu: biblioteca, igreja, oficinas. Daquele mundo medieval, nada restou...

A testemunha que relata a história —o noviço Adso de Melk— ao concluir a sua narração, ele que seguira com atenção admirada as explicações de seu mestre nominalista e racionalista, diz frases que mostram ter ele aderido, posteriormente, às doutrinas místicas e gnósticas de Mestre Eckhart, uma versão histórica do monge cego Jorge de Burgos. “Escolheu uma fuga para o Nada divino, que não era a que lhe ensinara seu mestre” (R.32). Seu Deus não era mais o Deus da Igreja Católica, Pai Onipotente, criador do céu e da terra, mas a Divindade-Nada de que falavam Eckhart e a Cabala.

“Em breve terei chegado ao meu princípio, e não creio mais que seja o Deus da glória de que falavam os abades de minha ordem, ou de alegria, como acreditavam os minoritas de então, talvez nem mesmo de piedade. Gott ist ein lautes Nichts, ihn rührt kein Nun noch Hier... Penetrarei logo nesse deserto imenso, perfeitamente plano e incomensurável, em que o coração verdadeiramente pio sucumbe bem-aventurado. Afundarei na treva divina, num silêncio mudo e numa união inefável e nesse afundar-me será perdida toda igualdade e toda a desigualdade, e naquele abismo meu espírito perderá a si mesmo e não conhecerá nem o igual nem o desigual, nem o nada: e serão esquecidas todas as diferenças, estarei no fundamento simples, no deserto silencioso onde nunca se viu diferenças, no íntimo onde ninguém se encontra no próprio lugar. Cairei na divindade silenciosa e desabitada onde não há obra nem imagem.” (R.562)

É indubitável que esta Divindade-Nada se parece até com a identificação com o Nirvana búdico ou com o *Ein-Sof* da Cabala, mas é diametralmente oposta ao Deus uno e trino, *Pater luminum*, adorado pela Igreja Católica Apostólica Romana.

E Adso conclui seu livro escrevendo:

“Está fazendo frio no scriptorium, dói-me o polegar; deixo esta escritura não sei para quem, não sei mais sobre o quê: stat rosa

pristina nomine, nomina nuda tenemur.” (R.562)

Permanece a rosa antiga pelo nome; temos apenas o vazio dos nomes... É a tese nominalista que triunfa. Mas, de modo ambíguo. Temos só os nomes das coisas no sentido ockhamista de que não existem os universais, ou no sentido gnóstico, negador da existência real do mundo material?

Adso provavelmente não saberia responder esta questão. Pois não é ele a testemunha que nada entendeu?

Adso nada entendeu do que viu, mas por meio dele Eco faz compreender que a luta a que se assiste hoje no mundo, e em toda a História, é travada entre duas correntes que se opõem à Igreja Católica: uma corrente hermética gnóstica, negadora da razão, e uma corrente racionalista. A corrente hermética seduz seus adeptos prometendo-lhes um segredo vazio. A corrente racionalista pretende oferecer a seus seguidores a posse de uma certeza fugidia, evolutiva e inaferrável. Ambas enganam e mentem. Ambas, odiando a doutrina católica, digladiam uma com a outra, odiando-se e admirando-se... Uma é nazistóide. Outra é marxistóide.

Nesta luta, hoje, o racionalismo marxista, em que pesem os seus fracassos econômicos e políticos, domina ainda muitas mentes, porque seus ideais e objetivos –materialismo, evolucionismo, igualitarismo, idolatria do Homem– se tornaram dogmas laicos para quase toda a humanidade. Estes dogmas são ensinados, hoje, em todas as escolas –especialmente nas que se dizem católicas– e em todas as tribunas e em todos os desaparecidos púlpitos. O Marxismo caiu na Rússia e no Leste Europeu. O materialismo, igualitário e evolucionista, vive em todo o Ocidente capitalista, que leva seu ateísmo prático até quando vai à Missa ouvir rock e “partilhar o pão”, e não mais adorar a Cristo na renovação do sacrifício do Calvário. Como vimos, o próprio Paulo VI declarou, no encerramento do Concílio Vaticano II, que, neste Concílio, a Igreja se

fez como que serva da humanidade, repudiando seu dever de servir a Deus e não ao mundo. Na biblioteca da Igreja – na atual Congregação da Doutrina da Fé – está hoje um bibliotecário alemão, o Cardeal Ratzinger, que defende a tese de que a Constituição Apostólica *Gaudium et spes* do Concílio Vaticano II “desempenha o papel de um Anti-Sílabus” e “expressa o intento de reconciliação oficial da Igreja com a nova época estabelecida a partir do ano 1789”.⁴

E João Paulo II chegou a declarar – é verdade que antes da queda do muro de Berlim – que a teologia da libertação, confessadamente marxista, é “útil, necessária e oportuna”.⁵

Parecia, pois, que a corrente hermética perdera totalmente a luta. No desespero de uma derrota que parecia inevitável, antes da queda do Muro de Berlim, imaginava-se que os gnósticos poderiam fazer uma loucura, desencadeando o incêndio nuclear. Conforme a alegoria de Eco, os líderes da corrente mística, encastelados na Igreja de Pedro e em sua biblioteca, estariam dispostos a matar o Papa [Abbone?] que, dominado pela “*Rerum novarum (...) cupidine*”, aderisse ao racionalismo marxista, e ao espírito da civilização moderna, com o qual a Igreja não pode se conciliar, no dizer do Syllabus.⁶ Prefeririam o apocalipse atômico ao triunfo de seus adversários. Seria esta a mensagem fictícia que Eco faz aos “alegoristas” encontrarem no âmago de seus labirintos? Para rir-se depois deles e de sua imaginação, dizendo que tudo é ficção sua. Para que identifiquem o mapa com o território. A ficção com a realidade. Mas não é porque há mapas de ilhas imaginárias com tesouros de lenda, e não é porque há maníacos que buscam arcas de ouro fictícias que não existem e nunca podem existir ilhas com arcas escondidas. Não é porque os romances policiais imaginam crimes rocambolescos

4 Cardeal Joseph Ratzinger, *Teoria de los Principios Teológicos*, pp. 457 e 458.

5 João Paulo II, *Carta aos Bispos do Brasil*, 1986.

6 Pio IX, Syllabus, erro 80.

que, na realidade da vida, não possam existir tramas criminosas genialmente urdidas. E não é porque semióticos compõem obras abertas com labirintos que escondem segredos vazios, que fica comprovado que a História é, ela também, um labirinto sem tramas, sem conspirações e sem segredos.

Mas não é arriscado fazer analogias deste porte?

Não há dúvida que é perigoso estabelecer simples analogias; mas é outro tanto perigoso recusar-se a individualizar relações por uma injustificada fobia das analogias, própria de espíritos simples e de inteligências conservadoras. Queremos recordar uma frase de Roman Jakobson: “Aqueles que se espantam facilmente com as analogias arriscadas, responderei que também eu detesto fazer analogias perigosas; mas amo as analogias fecundas”.⁷ Uma analogia deixou de ser indevida quando é colocada como ponto de partida para uma verificação ulterior”.⁸

Cremos que Eco externou a opinião das correntes hermética e racionalista sobre a situação do mundo e seu futuro presumível, tal qual se apresentava nos tempos da Guerra Fria, quando foi escrito *O nome da rosa*. Pessoalmente, ele faz questão de fazer entender, que ele crê que o labirinto hermético guarda o segredo de que não há segredo. Guarda um segredo vazio. Deixa entrever ainda que, para ele, o racionalismo também incide em falsidade na medida em que defende a possibilidade de o conhecimento da realidade ser objetivo. Para Eco, ambas as correntes – a hermética e a racionalista – são ilusórias. Da posição católica, ele nem cogita, tanto a considera absurda e odiosa.

É claro que, não tendo dito ele o que pensa senão veladamente, não se deve esperar que ele venha a público esclarecer seu pensamento

7 R. Jakobson, *Essais de Linguistique Générale*, p. 38.

8 U. Eco, *Opera Aperta*, p. 56, nota 18.

secreto. Tanto mais que a evolução dos acontecimentos no bloco comunista afastou para longe a possibilidade de um incêndio atômico do mundo, sonhado e desejado pelo delírio dos herméticos.

Aos que negarem cidadania à nossa leitura do livro de Umberto Eco, poderemos pelo menos lembrar-lhes que pretendem tornar seu romance “fechado” apenas para nossa interpretação.

Talvez digam que é próprio de mentes imaginativas querer entender um livro não pelo que ele diz... É para tais mentes hiperimaginativas que Eco escreveu *O pêndulo de Foucault*, em cujo final se lê:

“Queria ter escrito tudo o que pensei desde essa tarde até agora. Mas, se ‘esses’ o lessem, deduziriam dele uma outra obscura teoria e passariam a eternidade procurando decifrar a mensagem secreta que se esconde atrás de minha história. É impossível, diriam, que este aqui nos tenha contado que estava apenas rindo-se de nós. Não, é possível que ele não o soubesse, mas o Ser nos lançava uma mensagem através de seu esquecimento.

Que eu tenha escrito ou não, não faz diferença. Procurariam sempre um outro sentido, até no meu silêncio. São feitos assim. São cegos à revelação. Malkult é Malkult, e chega.

Mas vão dizer-lhes isso. Não têm fé.”⁹

Portanto, qualquer interpretação do labirinto é falsa. *O nome da rosa* é um livro que deveria ser entendido pelo que Eco diz em *O pêndulo de Foucault*, um livro que deveria ser entendido pelo que diz e não pelo que quis dizer, como afirma Édipo na mesma obra.

Ou dever-se-ia crer em Tirésias quando ele afirma:

“Isto não significa que a obra não tenha um sentido: se [Eco] nela introduz chaves é exatamente porque deseja que a obra seja lida de um certo sentido. Mas este “sentido” tem a riqueza do cos-

9 U.Eco, *Il pendolo di Foucault*, pp. 508-509. [A tradução é nossa].

mos, e o autor quer ambiciosamente que ele implique a totalidade dos espaços e dos tempos possíveis.”¹⁰

Em quem crer? No que crer? No segredo vazio? No racionalismo-ilusão? Na incerteza relativista semiótica?

Em quem crer? Em Édipo ou em Tirésias? Em Frei Guilherme ou em Jorge de Burgos? Em Eco ou em Borges?

“Maldito o homem que confia no homem”.¹¹

CREDO IN UNUM DEUM.

10 U. Eco, *Opera Aperta*, p.4. [A tradução é nossa].

11 Jer. 22,5

BIBLIOGRAFIA

- ALIGHIERI, Dante. *La Divina Commedia* (testo critico della Società Dantesca Italiana col commentos cartezziniano). Milano: Hoepli, 1965.
- . *Tutte le opere*. Sansoni: Firenze, 1965.
- AMERIO, Romano. *Iota Unum*. Milano-Napoli: Salamanca, 1985.
- ANGEBERT, Jean Michel. *Hitler et la tradition Cathare*. R. Laffont: Paris, 1971.
- BAUCO, Luigi e Millocca, Francesco. *Dizionario del Pendolo di Foucault*. G. Corbo: Cittadella, 1989.
- BAUDRY, Léon. *Guillaume d'Occam*. Vrin: Paris, 1949.
- Bíblia Vulgata (Edição latina). BAC: Madrid, 1959.
- BLOCH, Marc. *La Société Féodale*. Albin Michel: Paris, 1968.
- BOFF, Frei Leonardo. *O Pai Nosso*. Vozes: Petrópolis, 1984.
- . *A Trindade, a Sociedade e a Libertação*. Vozes: Petrópolis, 1986.
- . *Da Libertação*. Vozes: Petrópolis, 1985.
- . *Igreja, carisma e poder*. Vozes: Petrópolis, 1981.
- . *O caminhar da Igreja com os oprimidos*. Vozes: São Paulo, 1988.
- . *O caminhar da Libertação no debate atual*. Vozes: Petrópolis, 1985.
- . *Pelos pobres, contra a pobreza*. Pastoral Urbana de Teófilo Otoni: Teófilo Otoni, 1983.
- BOFF, Frei Leonardo e Boff, Clodovis. *Teologia da Libertação no debate atual*. Vozes: Petrópolis, 1985.
- BORGES, Jorge Luis. *Ficciones*. Emecê: Buenos Aires, 1974.
- . *Nueve ensayos dantescos*. Espsa-Calpe: Madrid, 1982.
- . *O Aleph*. Globo: Porto Alegre-Rio de Janeiro, 1982.
- BORST, Arno. *Les Cathares*. Payot: Paris, 1978.
- BRÉHIER, Émile. *La philosophie du Moyen Âge*. Albin Michel: Paris, 1937-1971.
- BRUYNE, Edgar. *Estudios de estetica medieval*. Gredos: Madrid, 1959.
- . *Historia de la Estética*. BAC: Madrid, 1963.
- CALMETTE, Joseph. *Les dernières étapes du Moyen Âge français*. Hachette: Paris, 1924.
- . Calmette, Joseph. *La Société féodale*. Armand Collin: Paris, 1951.
- CIORAN, Émile. *Histoire et Utopie*. Gallimard: Paris, 1960.
- . *Précis de Décomposition*. Gallimard: Paris, 1949.
- CIORANESCU, Alexandre. *L'Avenir du Passé*. Gallimard: Paris, 1972.
- COHN, Norman. *Démonolâtrie et Sorcellerie au Moyen Âge*. Payot: Paris, 1982.
- . *Les fanatiques de l'Apocalypse*. Julliard: Paris, 1962.
- COLLIN, Enrique. *Manual de Filosofia Tomista*. Gili: Barcelona, 1951, 2 vol.
- COPLESTON, Frederick. *A History of Philosophy: Late medieval and Renaissance Philosophy - Ockham to speculative mystics*. Image Books: New York, 1963. v.3.

- DENZIGER-SCHONMETZER. *Enchiridion Symbolorum Kloppenburg, Definitionum Declarationum*, (Edição latina). Herder: Friburg-Barcelone-Roma, 1976.
- DOMINGUES, Pe. Dionísio S.J. *Historia de la Filosofía*. Santander, 1946.
- DOYLE, Conan. *Um estudo em vermelho*. Círculo do Livro: São Paulo, s.d.
- DUBY, Georges. *Il cavaliere, la donna, il prete ed il matrimonio nella Francia feudale*. Laterza: Roma-Bari, 1982.
- . *Le temps des cathédrales: l'Art et la Société*. Gallimard, Paris, 1982.
- . *O ano mil*. Edições 70: Lisboa, 1967.
- . *S. Bernardo e a Arte Cisterciense*. Martins Fontes: São Paulo, 1990.
- ECKHART, Maître. *Les Traités, introductio et traduction de Jeanne Ancelet-Hustache*. Seuil: Paris, 1979.
- ECO, Umberto. *A estrutura ausente*. Perspectiva: São Paulo, 1976.
- . Apêndice a "Postille a *Il nome della rosa*" em *Il nome della rosa*. Bompiani: Milano, 1987.
- . *Arte e Bellezza nell'estetica medievale*. Bompiani: Milano, 1987.
- . *Il nome della rosa*. Bompiani: Milano, 1987.
- . *Il pendolo di Foucault*. Bompiani: Milano, 1988.
- . *O nome da rosa*. Trad. Aurora Fornoni Bernardini e Homero Freitas de Andrade. Nova Fronteira: Rio de Janeiro, 1983. (Citada com a letra R seguida pelo número da página da citação).
- . *Opera Aperta*. Bompiani: Milano, 1988.
- . *Pós-escrito a O nome da rosa*. Nova Fronteira: Rio de Janeiro, 1983. (Citada com a letra P seguida pelo número da página da citação).
- . *Viagem na irrealidade cotidiana*. Nova Fronteira: Rio de Janeiro, 1990.
- EVANS, Joan. *The flowering of the Middle Ages*. Thames and Hudson: London, 1966.
- FAGGIN, Giuseppe. *Magister Eckhart e la mistica tedesca Pre Protestante*. Fratelli Bocca: Milano, 1946.
- FALBEL, Nachman. *A luta dos Espirituais e sua contribuição para a reformulação da teoria acerca do poder papal* (tese) USP-FFLCH Boletim n. 3: São Paulo, 1976.
- . *Heresias medievais*. Perspectiva: São Paulo, 1977.
- FESTUGIÈRE, R.P. *La Révelation d'Hermès Trismégiste*. J.Gabalda: Paris, 1954. 4 vol.
- GARIN, Eugênio. *Moyen Âge et Renaissance*. Gallimard: Paris, 1969.
- GHYKA, Matila. *Le nombre d'or*. Gallimard: Paris, 1959.
- GILSON, Etienne. *La Philosophie au Moyen Âge*. Payot: Paris, 1976. 2 vol.
- GUIRAUD, J. *Histoire de l'Inquisition au Moyen Âge*. Grasset: Paris, 1928.
- GUY, Bernard. *Manuel de l'inquisiteur*. Edição bilingüe latim-francês. Les belles lettres: Paris, 1964.
- HILL, Christopher. *O mundo de ponta cabeça*. Schwrze: São Paulo, 1987.
- HOCKE, Gustave R. *Maneirismo: o mundo como labirinto*. Perspectiva: São Paulo, 1979.
- HUGON, Eduardo. *Las 24 Tesis Tomistas*. Poblet: Buenos Aires, 1963.

- HUIZINGA, Joan. *O declínio da Idade Média*. Edusp: São Paulo, 1978.
- JONAS, Hans. *La Religion Gnostique*. Flammarion: Paris, 1978.
- KLOPPENBURG, D. Boaventura. *A Igreja popular*. Agir: Rio de Janeiro, 1983.
- . *A Maçonaria no Brasil*. Vozes: Petrópolis, 1957.
- KOLAKOWSKY, Leszek. *Chrétiens sans Église*. Gallimard: Paris, 1968.
- LEON, Moisés de. *Sefer ha Zohar* (The Zohar). Soncino Press: London, 1970.
- LORRIS, Guillaume de e Meung, Jean de. *Le roman de la rose*, Garnier-Flammarion: Paris, 1974.
- LOSSKY, Vladimir. *Théologie Négative et Connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*. Vrin: Paris, 1973.
- MCCORMICK, John e F., S.J. *Scholastic Metaphysics*. Loyola University Press: Chicago, 1940.
- MOLINIER, Charles de. *L'hérésie et la persécution au XIème siècle*. Privat: Toulouse, 1893.
- NELLY, René e Lavauld, René (texto e tradução). *Les Troubadours, le trésor poétique de l'Occitanie*. Desclée de Brouwer: Paris, 1966.
- NELLY, René. *Le phénomène cathare*. Privat: Toulouse, 1964.
- . *Os Cátaros*. Edições 70: Lisboa, 1980.
- PAFNOSKI, Erwin. *Arquitectura Gótica y Escolástica*. Infinito: Buenos Aires, 1959.
- PAPA JOÃO PAULO II. *Carta aos Bispos do Brasil*, 1986.
- . *Veritatis splendor*. Paulinas, São Paulo, 1993.
- PAPA LEÃO XIII. *Immortale Dei*. (Sobre a constituição cristã dos Estados). 1885.
- . *Rerum novarum*. 1891.
- PAPA PAULO VI. Discurso de encerramento do Concílio Vaticano II. Em *Lumen gentium*. Coleção Documentos Pontifícios, n.155, 2a.ed. Vozes: Petrópolis, 1966.
- PAPA PIO IX. *Syllabus*. ASS, 1867.
- PERNOUD, Régine. *Luz sobre a Idade Média*. Europa-América: Mira-Sintra, s.d.
- . *Pour en finir avec le Moyen Âge*. Seuil: Paris, 1977.
- PETRARCA. *Canzoniere*. Arian: Firenze, 1927.
- PETRÉMENT, Simone. *Le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens*. PUF: Paris, 1947.
- PLATÃO. *A República*. Ediouro: São Paulo, s.d.
- POPPER, Karl. *A sociedade aberta e seus inimigos*. Edusp-Itatiaia: Belo Horizonte-São Paulo, 1974.
- POZZATO et alii, Maria Pia. *L'idea deforme: interpretazioni esoteriche di Dante*. Bompiani: Milano, 1989.
- PSEUDO DIONÍSIO. *Oeuvres Complètes*. Aubier-Montaigne: Paris, 1943.
- RATZINGER, Cardeal Joseph. *Teoria de los principios telógicos*. Herder: Barcelona, 1985.
- RAUSCHNING, Hermann. *Hitler m'a dit*. Coopération: Paris, 1939.

- REEVES, Marjorie. *The influence of porpherie in the latter Middle Ages*. Clarendon Press: Oxford, 1969.
- ROQUEBERT, Michel. *L'Épopée cathare*. Privat: Toulouse, 1986. 5 vol.
- ROUGEMONT, Denis de. *L'amour et l'occident*. Plon: Paris, 1939.
- ROUQUETTE, J. *La Littérature d'Oc*. PUF: Paris, 1968.
- RUNCIMAN, Steve. *Le manichéisme médiéval*. Payot: Paris, 1949.
- SÃO VICTOR, Hugo de. *Didascalion*. Columbia University Press: New York-London, 1961.
- . *I tre giorni dell'invisibile luce: l'unione del corpo e dello spirito*. Sansoni: Firenze, 1974.
- . *Opera*. Migne, P.L. CLXXV- CLXXVI.
- . *Six opusculles spirituels*. Édition du Cerf: Paris, 1969.
- SANTO AGOSTINHO. "La Ciudad de Diós". Em *Obras Completas*. BAC: Madri, 1962. Vol. 6 e 7.
- SANTO EPIFÂNIO. *Adversus haereses*. Migne, P.G. XLI - XLII.
- SANTO IRINEU. *Contra Haereses*. Migne, P.G. VII.
- SÃO BOAVENTURA. *Obras Completas*. BAC: Barcelona, 1976.
- SÃO TOMÁS DE AQUINO. *La justicia*. Cursos de Cultura Católica: Buenos Aires, 1946.
- . *Suma contra Gentiles*. BAC: Madri-Barcelona, 1952. 2 vol.
- . *Suma Teológica*. BAC: Madri-Barcelona, 1957. 16 vol.
- SCHOLEM, Gerschom. *A mística judaica: major trends on Jewish mysticism*. Perspectiva: São Paulo, 1972.
- . *Kabbalah*. Keter: Jerusalém, 1974.
- . *Les origines de la Kabbale*. Aubier-Montaigne: Paris, 1966.
- SHIRER, William I. *Ascensão e queda do Terceiro Reich*. Civilização Brasileira: Rio, 1964. 4 vol.
- SÓFOCLES. *Édipo Rei*. Abril: São Paulo, 1976.
- SOSNOWSKI, Saul. *Borges y la Cabala*. Pardes: Buenos Aires, 1986.
- SWAAN, Wim. *The Gothic Cathedral*. Elek: Lodon, 1969.
- TOLSTOI, Nikolai. *A guerra secreta de Stalin*. Melhoramentos: São Paulo, s.d.
- TOUCHARD, Jean. *Historia de las ideas políticas*. Tecnos: Madrid, 1975.
- TUCHMAN, Barbara. *A Distant Mirror; the Calamitous 14th Century*. MacMillan: London, 1979.
- VALLI, Luigi. *Il linguaggio segreto di Danre e dei Fedeli d'Amore*. Biblioteca di Filosofia e Scienza: Roma, 1928.
- VOEGELIN, Eric. *Il mito del mondo nuovo*. Rusconi: Milano, 1976.
- WALSH, William Thomas. *Personajes de la Inquisición*. Espasa-Calpe: Madrid, 1958.

<i>Título</i>	Nos labirintos de Eco
<i>Autor</i>	Orlando Fedeli
<i>Projeto Gráfico</i>	Syllabus
<i>Edição de Texto</i>	Syllabus
<i>Editoração Eletrônica</i>	Syllabus
<i>Formato</i>	12 x 18
<i>Tipologia</i>	Garamond
<i>Papel de Miolo</i>	Pólen
<i>Papel de Capa</i>	Supremo
<i>Número de Páginas</i>	192
<i>Impressão</i>	Palas Athena
<i>Editor</i>	Rosano Humberto de Souza



Minha Impalpável Biblioteca



Impresso nas oficinas da
Gráfica Palas Athena